
3 1761 07482431 9

Die sozialen Utopien

Fünf Vorträge

von

Prof. Dr. Andreas Voigt

Leipzig
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
1906

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig-R.

Vorwort.

O Welt! voll wunderbarer Wirrung,
Voll Geist der Ordnung, träger Irrung,
Du Kettenring von Wonn' und Wehe,
Du Mutter, die mich einst zum Grab gebar,
Die ich, obgleich ich bei der Schöpfung war,
Im ganzen doch nicht sonderlich verstehe.
(Goethe.)

Die in den Utopien und Staatsromanen niedergelegte Auffassung von der sozialen Welt hat, bei der Originalität ihrer Verfasser und dem mindestens poetischen, für manche zugleich politischen Interesse ihres Gegenstandes, schon viele zu einer zusammenfassenden Darstellung gereizt. Doch hat man sich meistens mit einer Art Literaturgeschichte der Utopien begnügt, indem man sie in historischer Folge vorführte und über Verfasser, Zeit und Umstände der Entstehung, Form und Inhalt die üblichen Mitteilungen machte und daran nun kritische oder lobende, ernsthafte oder witzige Bemerkungen knüpfte. — Daß in der Existenz der Utopien, in der Tatsache, daß immer wieder Menschen sich gedrungen fühlen, Pläne einer unbedingt vollkommenen Staats- und Gesellschaftsverfassung zu entwerfen, welche allen Menschen eine ungetrübte Glückseligkeit hier auf Erden verbürgen soll, selber ein Problem liegt, mag mancher nebenher empfunden haben; ausgesprochen hat es bisher niemand, und noch weniger hat jemand sich mit diesem Problem eingehender beschäftigt, das uns mitten hineinführt in den Brennpunkt menschlichen Seelenlebens und menschlicher Weltanschauung. Die unausrottbare Sehnsucht des Menschen nach Glück, nach Freiheit, nach Gerechtigkeit, nach Frieden, nach Ordnung, in gewissem Sinne auch die Sehnsucht nach Vollkommenheit spricht sich in den Utopien aus. Welches Recht hat diese Sehnsucht im allgemeinen, welches Recht insbesondere das

Streben, sie auf dem Wege zu stillen, den die Utopisten einschlagen? Wie verhält sich zur Weltanschauung und Lebensführung der Utopisten die der Pessimisten, der Resignierten, der Religiösen und der Asketen? Wie kommt es, daß die einen alle utopischen Ideen ablehnen, während die anderen nicht leben können, ohne von besseren, künftigen Tagen zu träumen und zu reden? Streben alle Utopisten nach einem Ziele oder gibt es auch unter ihnen Parteien, die sich bekämpfen? Gibt es nur ein Staats- und Gesellschaftsideal, oder deren mehrere, verschiedene, einander widerstreitende? — Das alles sind Fragen allgemeiner Art, die sich uns bei Betrachtung der Utopien aufdrängen und auf welche meine Vorträge eine Antwort zu geben versuchen.

Dagegen erstreben sie nicht, eine vollständige Übersicht über alle Utopien zu geben, wie die vorhin erwähnten Arbeiten meiner Vorgänger. Man halte mir also nicht vor, daß ich diese oder jene Utopie nicht oder nicht ausführlich genug behandelt hätte. Die Auswahl, welche ich getroffen habe, war ausschließlich beherrscht von dem Gedanken, charakteristische Beispiele zur Veranschaulichung der allgemeinen Gedanken zu bringen, zu denen die Utopien anregen. Vielleicht hätten andere, von mir nicht berücksichtigte Utopien auch diesem Zwecke dienen können; doch das vorliegende Büchlein ist aus Vorträgen hervorgegangen*), deren Zeit auf fünf Stunden bemessen war, und die zeitliche Schranke der Vorträge wurde zur räumlichen Schranke des Buches. Denn so wie ich absichtlich die Form von Vorträgen beibehielt, habe ich auch den Inhalt nicht wesentlich erweitern wollen, da mir das Vorgetragene den beabsichtigten Zweck zu erfüllen schien.

Ich bilde mir darum nicht ein, die oben gestellten Fragen in diesen Vorträgen erschöpfend beantwortet zu haben. Davor bewahrt

*) Die Vorträge wurden im September 1905 im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. gehalten. Das Thema der sozialen Utopien hatte ich vorher schon zweimal in einer einstündigen Semestervorlesung an der Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften zu Frankfurt a. M. mehr in der sonst üblichen literarhistorischen Weise behandelt.

mich schon die lebhafte Vorstellung von der Größe der Aufgabe. Diese Welt voll wunderbarer Wirrung im ganzen verstanden zu haben, kann nur ein Utopist glauben. Mein Bestreben war mehr darauf gerichtet, zu zeigen, daß gewisse Probleme überhaupt nicht eindeutig gelöst werden können, als darauf, fertige Lösungen zu geben. Das eben ist ja der Fehler des Utopismus, daß ihm die Welt zu einfach vorkommt und er die Lösung all ihrer Widersprüche gefunden zu haben glaubt.

Auch darüber möchte ich keinen Zweifel bestehen lassen, daß ich meine Arbeit, soweit sie Weltanschauungsfragen behandelt, für keine wissenschaftliche, im engeren Sinne des Wortes, halte. Unsere Weltanschauung ist das große Axiom, mit dem wir an die Welt herantreten, und das daher durch Wissenschaft weder zu beweisen noch zu widerlegen ist. Sie beruht auf einer anderen, unmittelbareren Art Erkenntnis als die wissenschaftlichen Wahrheiten. Weltanschauungsfragen steht daher die Wissenschaft mit ihren Methoden ratlos gegenüber. Liegen zwei Weltanschauungen miteinander im Kampfe, so kann die Wissenschaft sich weder für die eine von ihnen entscheiden, noch die Kluft zwischen ihnen überbrücken, noch die widersprechenden Urteile dialektisch in einer höheren Wahrheit vereinigen. Wissenschaftlich beweisen kann ich daher die Verkehrtheit der utopischen Weltanschauung nicht, so fest ich selber von ihrer Irrlichtnatur durchdrungen bin; und auf den eingefleischten Utopisten werden daher meine Betrachtungen vermutlich wenig Eindruck machen.

Weltanschauungen lernt man nicht wie geometrische Lehrsätze, und sie sind nicht mitteilbar wie die Grammatik. Man hat sie empfangen vermöge seiner besonderen geistigen Verfassung und kann sie nur übertragen auf diejenigen, welche sich in ähnlicher Verfassung befinden und daher für sie empfänglich sind. Ein Buch wie das vorliegende ist daher immer ein Experiment, eine vom Verfasser an die denkende Welt gerichtete Frage, ob es in ihr Geistesverwandte gibt oder nicht. Ich hoffe, daß sich einige finden werden.

Frankfurt a. M., den 1. April 1906.

Andreas Voigt.

Inhalt.

Literatur.

Ich führe hier nur, außer den allgemeinen Schriften über Utopien, noch einige in diesen nicht enthaltene, leicht zugängliche Quellen, sowie neuere deutsche Übersetzungen von Utopien an.

R. von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. I.
M. Brasch, Sozialistische Phantasiestaaten. Leipzig 1885.
F. Kleinwächter, Die Staatsromane. Wien 1891.
(v. Kirchenheim), Schlaraffia politica. Leipzig 1892.
E. H. Schmitt, Der Idealstaat. Berlin 1904.

Außerdem wäre auf die sämtlichen ausführlicheren Darstellungen der Geschichte des Sozialismus, sowie auf einzelne Werke der Sozialphilosophie zu verweisen. Ich nenne nur

Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1895.
L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart 1897.

Platos ausgewählte Werke. Berlin (Langenscheidt).
Der Staat, übersetzt von Prantl.
Über die Gesetze, übersetzt von Eyth.
M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum wirtschaftlichen Leben seiner Zeit.
Thomas Morus, Utopia, deutsch von Kothe. Leipzig (Reclam).
Thomas Campanella, Der Sonnenstaat, übersetzt von Wessely. München 1900.
H. Boehmer-Romundt, Die Jesuiten. Leipzig und Berlin 1904.
A. Bebel, Charles Fourier. Stuttgart 1890.
Robert Owen, Eine neue Auffassung von der Gesellschaft. Leipzig 1900.
Prosper Enfantin, Die Nationalökonomie des Saint-Simonismus, übersetzt von Villaret. Leipzig 1905.
K. Marx und F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei. London 1848. Zahlreiche Neudrucke unter dem Titel: Das kommunistische Manifest.
Thomas Spence, Das Gemeineigentum am Boden, übersetzt von v. Eichmann. Leipzig.
Henry George, Fortschritt und Armut (1879). Übersetzung. Leipzig (Reclam).
Theodor Hertzka, Freiland (1889). Dresden 1890.
Edward Bellamy, Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf das Jahr 1887 (1888). Übersetzung. Leipzig (Reclam).
Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig 1844. Neue Ausgabe. Leipzig (Reclam).
John Henry Mackay, Max Stirner, sein Leben und sein Werk Berlin 1898.
— Die Anarchisten. Berlin 1893.
Ludwig Holberg, Niels Klims Wallfahrt in die Unterwelt, aus dem Lateinischen von E. G. Wolf. Leipzig (Brockhaus) 1828.

Erster Vortrag.

Verehrte Zuhörer! Es ist einer der eigenartigsten und interessantesten Teile der Sozialwissenschaften, über den ich Ihnen vorzutragen berufen bin. Ich möchte ihn die soziale Weltanschauungslehre nennen; denn Weltanschauung nennen wir all die Gedanken und Vorstellungen, die sich richten auf den großen Zusammenhang der Dinge, und die eigentlich nicht bloß unser Denken, sondern auch unser Wollen angehen, ja, die zum Teil direkt aus unserem Willen entspringen.

Utopien, was sind das? Es sind Idealgebilde von anderen Welten, deren Existenz oder Möglichkeit nicht wissenschaftlich bewiesen, an die nur geglaubt werden kann. — Sie treten dennoch regelmäßig auf mit dem Anspruch, wissenschaftlich vollkommen begründet zu sein, und der Glaube an die Verwirklichung der Idealwelt, welche sie aufbauen, kann so fest sein, kann so viele Menschen erfassen und in ihrem politischen Handeln bestimmen, daß die Utopien dadurch eine reale Bedeutung gewinnen, daß sie eine große politische Rolle spielen und ganze Zeitalter in gewissem Sinne kennzeichnen. Zu allen Zeiten hat es Utopien gegeben; gewissen utopischen Gedanken sind vielleicht alle Menschen von lebhafterem Temperament und größerer Einbildungskraft unterworfen. Da sie unserem Willen entspringen, wechseln sie mit der Willensrichtung und sind oft auf ein bestimmtes Lebensalter beschränkt. Die Jugend ist namentlich für sie empfänglich. Und so wie sie im individuellen Leben an gewisse Zeiten geknüpft sind, so pflegen auch im Völkerleben gewisse Zeitalter ganz besonders auf sie gestimmt zu sein, die dann wieder mit Zeiten der Nüchternheit abwechseln. Unsere eigne Zeit ist reich an allerlei Utopien, wirtschaftlichen, sozialen, sittlichen. In allen Reformbewegungen steckt ein utopisches Element; es scheint, daß

solche ohne dieses gar nicht gedeihen können. Wo immer eine größere Zahl von Menschen zu gemeinsamem Streben nach irgend einem politischen Ziele vereinigt werden soll, scheint es notwendig, ihr eine Fahne voranzutragen, die auf ein über das eigentlich erreichbare Ziel hinausliegendes, utopisches hinweist. Die vis inertiae, das Trägheitsvermögen, wird nicht durch das Erreichbare, sondern nur durch das Unerreichbare überwunden, überall wo es sich nicht um rein praktische, egoistische Ziele handelt. Das ist eine der merkwürdigsten Eigenschaften der Menschennatur.

Sie sehen also, die Lehre von den Utopien entbehrt nicht der Aktualität und nicht des allgemeinen Interesses. Sie ist nicht bloß, wie man glauben könnte, die Lehre von den Hirngespinsten einzelner Denker und Grübler, Stürmer und Dränger, sondern sie beschäftigt sich mit allgemein menschlichen Eigenschaften. Doch wir bedürfen literarischer Quellen für unsere Theorie der Utopien, und daher müssen wir sie allerdings vorwiegend schöpfen aus den Schriften der Hauptvertreter der utopischen Denkrichtung. Wir werden uns daher besonders zu beschäftigen haben mit den Utopien im engeren Sinne, d. h. mit den Schriften, welche jene idealen Staats- und Gesellschaftsgebilde in mehr oder minder anschaulicher, manchmal poetisch ausgeschmückter Weise schildern, und die daher Robert von Mohl, ihr erster Literarhistoriker, auch Staatsromane nannte. Diese also werden den Hauptgegenstand dieser Vorträge bilden. — Bevor wir jedoch auf die Betrachtung der einzelnen Utopien und ihrer Urheber näher eingehen, ist es notwendig, uns über deren Gesamtheit einen systematischen Überblick zu verschaffen und ihnen ihre Stellung in der allgemeinen Weltanschauungslehre anzuweisen.

Das erste und heute noch wichtigste Gedankensystem, das den Namen einer Weltanschauung verdient, wird durch die Religion, oder, wenn Sie wollen, die Religionen repräsentiert. Nächst der Religion und neben ihr ist es die Philosophie, welche Weltanschauung bildend auftrat. Sie unterscheidet sich von der Religion dadurch, daß sie sich nicht auf die Tradition einer Offenbarung stützt, sondern durch freies, nicht durch Herkommen und Autorität

gebundenes Denken die Antworten auf die großen Fragen zu finden sucht, von denen nicht nur unser Denken über die Welt abhängt, sondern auch unsere Lebensführung beherrscht wird. Die philosophische Weltanschauung ist ihrem Ursprunge gemäß nicht volkstümlich, nicht für die große Masse bestimmt, sondern nur Eigentum einer geringeren Zahl, nämlich der philosophischen Denker selbst und ihrer Anhänger.

In der neuern Zeit, seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts etwa, wurde die Philosophie sodann von einer neuen Denkrichtung teilweise abgelöst, welche mit der Philosophie die Verneinung alles Autoritätsglaubens gemein hat, aber sich von ihr doch wiederum dadurch unterscheidet, daß sie mehr als diese volkstümlich zu werden geeignet ist. Es ist der moderne Naturalismus mit seinem Bestreben, nur die äußere Erkenntnis, die durch Vermittlung der Sinne gewonnene, als berechtigt gelten zu lassen. Die Naturwissenschaft also war es, welche jetzt den Anspruch zu erheben begann, Weltanschauung geben und die Lebensführung bestimmen zu können. Man pflegt den Naturalismus mit der Philosophie auf eine Stufe zu stellen und als philosophisches System aufzufassen; doch steht er eher zur Philosophie sowie auch zur Religion im Gegensatz, indem diese das Seelische und Geistige in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung stellen, der Naturalismus dagegen in seiner konsequentesten Durchbildung, dem Materialismus, geradezu die Existenz einer geistigen Wesenheit leugnet, im Mikrokosmos so gut wie im Makrokosmos.

In dieser nur negierenden Form und mit seiner Betrachtung des Menschen als reinen Naturwesens hätte der Naturalismus nun schwerlich als Weltanschauung auf größere Verbreitung rechnen können, wenn er nicht auch positive Elemente den negativen zugesellt hätte. Er mußte notgedrungen sich Gedanken aus dem Kreise der Philosophie und Religion assimilieren. Es war der Gedanke der Vervollkommnung, oder, mit seinem neutraler klingenden Namen, der Entwicklung. Aber um ja nicht den Gedanken einer Pflicht des einzelnen Menschen zur Vervollkommnung aufkommen zu lassen, machte

man nicht ihn, sondern die Gattung Mensch zum Objekt der Vervollkommnung oder Entwicklung. Da außerdem nicht bloß die Gattung Mensch, sondern das ganze Tier- und Pflanzenreich an der Entwicklung teilnahm, schien in dem teleologischen Gedanken, der damit unvermerkt in den reinen Naturalismus und Materialismus eingeführt war, keine Inkonsequenz zu liegen.

Und doch war es ein Wiedereinlassen des geistigen Prinzips durch die Hintertür, das der Naturalismus als Weltanschauung nun einmal nicht entbehren kann. — Die rein naturwissenschaftliche Betrachtung kennt kein oben und unten, keine Vollkommenheit noch Unvollkommenheit; denn sie kennt keine Ziele und Zwecke, folglich auch keine Entwicklung zu solchen. Sie suchte daher auch, wo sie auf ihrem Felde blieb, alle Gefühls- und Willensmomente auszuschließen und den Menschen also als reines Naturwesen, wie andere auch, zum Objekt ihrer Untersuchung zu machen. Sie war es, die zuerst die Erde ihrer zentralen Stellung in der Welt beraubte, indem sie den sogenannten geozentrischen Standpunkt der Religion überwand. Sie verdrängte darauf auch den Menschen aus dem Mittelpunkt der Welt, eine Stellung, die er vermöge der anthropozentrischen Weltanschauung usurpiert hatte; und sie war stolz auf diese beiden Taten. — Aber der Naturalismus vermochte, als er selber Weltanschauung zu werden sich anschickte, seine eben eroberte Position nicht zu halten. Er kehrte zurück auf den anthopozentrischen Standpunkt, indem er den Menschen wieder, zwar nicht zur Krone der Schöpfung, aber, was mit anderen Worten dasselbe bedeutet, zum Gipfelpunkt des Entwicklungs- und Vervollkommnungsprozesses machte. Fassen wir den Kampf ums Dasein als einen rein mechanischen Naturprozeß auf, so kann gar keine Rede davon sein, daß der Mensch in diesem eine besondere Überlegenheit anderen Naturwesen gegenüber bewiesen hätte. Vielmehr zeigen sich manche gerade der unvollkommensten Mikroorganismen ihm an Lebensenergie weit überlegen, und auch Tausende von Arten höherer Tiere haben sich als mindestens ebenso widerstandsfähig im Kampfe ums Dasein erwiesen als der Mensch. Aus dem Gesichtspunkt des Kampfes

ums Dasein, der übrigens schon kein rein naturalistischer, sondern ein teleologischer Begriff ist, läßt sich die Entwicklung und Vervollkommnung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten gar nicht verstehen. Hätte es sich nur um die Erhaltung des Menschen als Naturwesens gehandelt, so wäre dieses auch auf niederer Geistesstufe möglich gewesen. Die höchsten Geisteskräfte des Menschen dienen gar nicht dem Kampfe ums Dasein im naturalistischen Sinne. Der im Kampf ums Dasein am besten ausgerüstete ist keineswegs der „menschlich" am höchsten stehende Mensch.

So konnte die Naturwissenschaft nur durch Inkonsequenz, durch Verlassen ihres strikt objektiven Standpunkts den Anspruch, Weltanschauung zu bilden, behaupten. Sie mußte notgedrungen den Menschen, den von ihr aus seiner zentralen Stellung verdrängten, wieder auf den eben als dauernd vakant erklärten Thron setzen, wenn sie ihn überzeugen wollte, daß es Weltanschauung sei, was sie ihm biete.

Diese Betrachtungen waren notwendig, um recht eindringlich zu zeigen, was Weltanschauung ist. Sie ist ihrem Wesen nach nicht objektiv naturwissenschaftliche Betrachtung der Welt, sondern sie ist Weltbetrachtung vom menschlichen Standpunkt aus, und zwar nicht bloß von dem des Menschen als erkennenden Subjektes, sondern auch von dem seines Begehrens und Wollens. Für den Menschen bleibt nun einmal, mag er in seinem Denken noch so objektiv sein, der Mensch das Wichtigste und der Mittelpunkt der Welt. Mag die Naturwissenschaft ihn seiner Würde als Mikrokosmos entkleiden, mit innerer Notwendigkeit wird er doch wieder zum Weltall im kleinen, zum Ebenbild der Gottheit. Gerade diese Menschenanschauung ist Weltanschauung, etwas anderes nicht. Welche Bedeutung hat der Mensch in der Welt und was hat er zu erwarten, sei es in dieser, sei es in einer anderen Welt? Das sind die nie verstummenden Fragen, deren Antworten den Inhalt der Weltanschauung ausmachen.

Da nun, wie aus unseren bisherigen Betrachtungen hervorgeht und wie jedermann auch unmittelbar weiß, es nicht das leibliche

Leben des Menschen, sondern in erster Linie das mit ihm verbundene geistige Leben ist, das zu den Weltanschauungsfragen Anlaß gibt, die seelischen Eigenschaften und die vom Menschen erworbenen geistigen Schätze, so könnten, vielmehr als die Naturwissenschaften, die Geisteswissenschaften berufen erscheinen, Schöpfer der Weltanschauung zu sein.

In der Tat ist diese Ansicht in neuerer Zeit auch von verschiedenen Seiten und in verschiedener Weise ausgesprochen worden, und zwar wird unter den Geisteswissenschaften insbesondere den Sozialwissenschaften die Aufgabe zuerteilt, Weltanschauung zu machen. Die Sozialwissenschaften seien die Philosophie der Neuzeit, sie würden in Zukunft die Rolle spielen, welche die Philosophie bisher für den gebildeten Menschen gespielt habe; und bekannter noch ist die damit verwandte Anschauung, wonach der Sozialismus dem modernen Arbeiter die Religion zu ersetzen berufen sei.

Ich kann mich nun zwar weder dieser Überschätzung der sozialen Wissenschaft, deren Vertreter ich selber bin, noch der des politischen Sozialismus anschließen, aber so viel ist an dem Urteil richtig, daß die sozialen Anschauungen für die Bildung einer Weltanschauung von der allergrößten Bedeutung sind, und bestehe diese auch nur darin, daß sie das Problem klarer erkennen lasse. Gerade die Utopien sind es, die uns Ziel und Schranke der Weltanschauungslehre deutlich vor Augen führen, — und damit wären wir dann wieder bei unserem Ausgangspunkte angelangt: Die Lehre von den Utopien ist selbst ein Stück Weltanschauungslehre. —

Die Utopien beschäftigen sich, wie wir sahen, mit einer echten Weltanschauungsfrage, nämlich mit der Frage: Was wird aus dem Menschen, was ist seine Zukunft? Aber nicht, wie die naturwissenschaftliche Vervollkommnungslehre, haben sie es mit der physischen und der als bloßen Funktion dieser betrachteten geistigen Entwicklung der menschlichen Gattung zu tun. Dieses Endziel liegt ihnen in zu weiter Ferne. Auch nicht beschäftigen sie sich, wie die religiöse Weltanschauung, mit der Zukunft der menschlichen Seele; denn diese gehört einem Jenseits, einem metaphysischen Reiche an, während die

Utopien sich ausschließlich mit dem Diesseits, mit dieser Welt beschäftigen. Die sozialen Utopien haben es vielmehr zu tun mit der Zukunft der menschlichen Gesellschaft, mit der zukünftigen Staats- und Wirtschaftsordnung und nur mit dieser. Sie lehnen es meistens ausdrücklich ab, die etwaige Vervollkommnung des menschlichen Geistes oder der Seele im religiösen und sittlichen Sinne zur Voraussetzung zu haben, oder diese zu erstreben, um mit Hilfe der vollkommeneren und besseren Menschen auch bessere staatliche und wirtschaftliche Zustände zu schaffen. Den Einwand, den wohl alle Utopisten zu hören bekommen haben, daß sie den Himmel auf Erden nur schaffen könnten, wenn die Menschen Engel wären, pflegen sie mit Entschiedenheit zurückzuweisen. Nicht um eine Änderung der Menschen handle es sich, — die Menschen dürften bleiben wie sie seien, und besondere Fähigkeiten und neue Eigenschaften dieser würden nicht vorausgesetzt, — sondern nur die Verhältnisse wollten sie ändern, sie wollten neue Daseinsbedingungen für die Menschen schaffen. Damit würden dann die Menschen, soweit es nötig, von selbst andere werden; denn der Mensch sei eben nicht, was er scheine, ein Wesen für sich, das nur von sich und seiner inneren Beschaffenheit abhänge, sondern er sei in erster Linie ein gesellschaftliches Wesen und daher abhängig von den gesellschaftlichen Verhältnissen, in welche er gesetzt sei. Das wenigstens ist die ausgesprochene Anschauung der modernen Utopisten, aber auch die stillschweigende Voraussetzung der älteren. Diese Anschauung ist für den eigentlichen Utopisten eine Notwendigkeit, denn dieser will nicht auf eine ferne unabsehbare Zukunft warten, in welcher sich seine Ideale möglicherweise verwirklichen, nachdem die Menschen sich entsprechend verändert und verbessert hätten. Er ist ungeduldiger. Er will womöglich sofort mit der Umgestaltung des Staates und der Wirtschaftsordnung in seinem Sinne beginnen und gesteht höchstens eine kürzere Vorbereitungs- oder Übergangszeit zu. Die Möglichkeit einer baldigen Umgestaltung der Verhältnisse ist ein wesentlicher Bestandteil des utopischen Glaubens. Ideale, deren Verwirklichung erst in einer unabsehbaren Zukunft vorgestellt wird, sind keine Utopien.

Nachdem wir uns damit eine vorläufige Vorstellung von dem, was die Utopisten denken und wollen, verschafft haben, wollen wir nunmehr die Stellung betrachten, welche die verschiedenen Menschen der utopischen Weltanschauung gegenüber einnehmen. Denn gar verschieden sind die Menschen sowohl ihrer Natur- und Geistesanlage nach, als auch nach Erziehung und Erfahrung, und dieser Verschiedenheit entsprechend reagieren sie auch verschieden auf die Weltbilder, welche die Utopien ihnen vor Augen führen. — Diese Betrachtung scheint etwas abseits zu liegen, sie wird aber gerade am besten uns einführen in das Wesen der utopischen Denkweise. Wir werden dabei zugleich sehen, daß nicht nur in neuester Zeit die Stellung des Menschen zu den sozialen Erscheinungen einen wesentlichen Bestandteil seiner Weltanschauung bildet, wie man glauben könnte, wenn man die soziale Frage oder richtiger die sozialen Fragen für etwas spezifisch Modernes hält, sondern daß vielmehr seit jeher die Anschauung über Staatsverfassung und Wirtschaftsordnung bewußt und unbewußt ein hoch wichtiges Moment in der Weltanschauung bildete. Man kann die Menschen nach ihrer Stellungnahme zum sozialen Utopismus klassifizieren und hat damit zugleich ein Schema gewonnen, die Menschen nach ihrer Weltanschauung überhaupt in Kategorien zu teilen.

Sie wissen, daß man die Weltanschauungen im allgemeinen in die zwei großen Gruppen, die realistischen und die idealistischen zu sondern pflegt. Dieselbe Einteilung nun gilt auch bezüglich der sozialen Anschauungen und ihrer Träger: es gibt soziale Realisten und soziale Idealisten, und sie unterscheiden sich eben durch ihre Stellungnahme gegenüber den Utopien.

Soziale Realisten nenne ich diejenigen Menschen, welche in bezug auf die Utopien als Ungläubige zu bezeichnen sind, welche sie ablehnen. Sie halten die sozialen Verhältnisse, wenn auch nicht für absolut unveränderlich, so doch nicht für plötzlich, unmittelbar und radikal veränderlich, wie es der Utopismus tut. Sie glauben etwa an kleine, langsam sich vollziehende Reformen zum Besseren, nicht aber an große Umwälzungen, die mit einem Schlage völlige Beseitigung aller staatlichen und gesellschaftlichen Übelstände und Un-

ebenheiten mit sich bringen. Sie glauben vielleicht an eine allmähliche Entwicklung zum Besseren, an eine Involution, wie der moderne Ausdruck dafür heißt, nicht aber an eine Revolution. Sie halten es deshalb auch für unmöglich oder überflüssig, sich über das Endziel der Entwicklung irgendwelche Vorstellungen zu machen.

Im Gegensatz zu ihnen stehen die sozialen Idealisten, denen die Vorstellung von einem Endziel ein Lebensbedürfnis ist. Sie zerfallen wieder in zwei Unterarten, in die reinen Idealisten, welche sich bei der Vorstellung eines Ideals genügen lassen und in dieser Vorstellung lediglich einen Leitstern für das menschliche Streben nach Vollkommenheit erblicken, und in die radikalen Idealisten, welche die unmittelbare und baldige Verwirklichung ihres Ideals politisch erstreben. Diese radikalen Idealisten also sind, nach dem vorhin Gesagten, identisch mit den eigentlichen Utopisten.

Es gibt von Philosophen geschaffene idealistische Zukunftsbilder, welche des radikalen Nebengedankens entbehren. Sie sind nur als sittliche, nicht als politische Ideale gedacht, und also keine Utopien in unserem Sinne. Doch ist die Grenze zwischen wahren Utopien und unpolitischen Idealstaaten schwer zu ziehen, und regelmäßig sind auch letztere, wenn nicht von ihren Urhebern, so doch von politischer gestimmten Lesern und Nachfolgern als Programme aufgefaßt und so in wirkliche Utopien, gegen die Meinung ihrer Schöpfer, verwandelt worden. Wir werden daher eine Grenzlinie zwischen beiden Arten von Idealgebilden gar nicht zu ziehen versuchen. Dabei bleibt aber der Unterschied zwischen dem reinen Idealismus und dem Utopismus oder radikalen Idealismus in voller Schärfe bestehen. Idealismus und Utopismus ist nicht dasselbe. Wir finden vielmehr oft philosophischen Idealismus mit sozialem Realismus gepaart, und der religiöse Idealismus steht zum Utopismus in schroffem Gegensatz. Das wird sich deutlich aus der folgenden Betrachtung über die Stellungnahme der verschiedenen Menschentypen, Charaktere und Temperamente zum Utopismus ergeben. —

Betrachten wir zunächst den sozialen Realismus und dessen Unterarten. — Die erste Art des sozialen Realismus will ich als den

naiven bezeichnen. Es ist die ursprünglich den Menschen eigene, natürliche Anschauung, daß die sozialen Verhältnisse, mögen sie gut oder schlecht sein, als etwas Unabänderliches, von Gott oder vom Schicksal Gegebenes hinzunehmen seien, genau so wie die Mächte der Natur, die ja auch dem Menschen zum Teil freundlich, zum Teil feindlich gegenüberstehen. In dem Gefühl seiner Machtlosigkeit gegen die Mächte des Geschickes kommt dem Menschen gar nicht der Gedanke, ändernd und bessernd einzugreifen.

Der einzelne hat vielleicht auch gar keinen Anlaß, eine Änderung der Verhältnisse zu wünschen. Er ist vom Schicksal begünstigt worden, ist mit Glücksgütern gesegnet und mit der Macht, alle Wünsche, die ihn beseelen, aus eigenen Mitteln zu befriedigen, und auch von äußeren Störungen und Unglücksfällen verschont geblieben. Ein solcher ist geneigt, die Weltordnung im besonderen und im allgemeinen ganz annehmbar zu finden. Daß es anderen schlechter geht als ihm, übersieht er entweder, oder er findet auch dieses ganz in der Ordnung, indem er die Schuld dafür diesen anderen selber zuschreibt. Sie verstünden eben nicht zu leben, die Gelegenheit zu erfassen, das Glück zu erjagen, Güter zu erwerben und das Erworbene gut auszunutzen. Das Leben sei eine Kunst, und so wie die Befähigung zu anderen Künsten nur das Erbteil weniger sei, so sei auch die der Lebenskunst nur wenigen gegeben. Alle diese Kunst zu lehren, sei unmöglich, ebenso, für alle die Bedingungen ihrer Ausübung zu schaffen. Darum sei es zwecklos, Utopien nachzuhangen, welche darauf absähen, alle Menschen glücklich zu machen. — Ich möchte diese Unterart des naiven Realismus den Realismus der Saturierten, der Gesättigten, nennen.

Dieser Art des sozialen Realismus können sich nun naturgemäß diejenigen nicht anschließen, die nicht in gleicher Weise vom Schicksal bevorzugt worden sind. Doch das ist noch kein Grund, daß diese darum Utopisten würden, vielmehr finden wir auch unter diesen gar viele, die durchaus mit ihrem Lose und mit der Welt zufrieden sind. Sie versagen sich Wünsche, die sie nicht befriedigen können, und beharren so oft, selbst bei einer gewissen Dürftigkeit ihrer Lebens-

führung, auf dem Boden des sozialen Realismus. Ein gewisser volkstümlicher Humor, wie er in dem Sprüchlein:

„Iß, trink, sei fröhlich hier auf Erd',
Denk nur nicht, daß es besser werd'",

zum Ausdruck kommt, hilft über die kleinen Miseren des Alltags hinweg.

In diese liebenswürdigste Art des naiven Realismus kann unter Umständen schon eine andere, höhere, feinere Art mit hineinklingen, der Realismus derjenigen nämlich, die nicht aus Zufriedenheit mit ihrem und anderer Schicksal, noch auch aus Gedankenlosigkeit und Teilnahmlosigkeit an die wesentliche Unveränderlichkeit der sozialen Zustände glauben, sondern deren Realismus das Ergebnis eines inneren Kampfes ist. Diese Art sei der Realismus der Resignation genannt. Gar mancher hat einmal mit Begeisterung den Versprechungen des Utopismus gelauscht, hat vielleicht selber Pläne entworfen zur radikalen Beseitigung unserer in so mancher Beziehung unbefriedigenden Staats- und Wirtschaftsordnung, erfüllt von Mitleid für diejenigen, welche am meisten unter dieser leiden. Aber er hat erfahren, daß, was sich so schön und vollkommen in Gedanken aufbauen läßt, nicht in der wirklichen Welt standhält, weil diese nicht, wie er vordem glaubte, ausschließlich ein Produkt menschlichen Wollens ist, sondern weil die sozialen Verhältnisse auch von Kräften beherrscht und bestimmt werden, über die der Mensch keine Macht hat. So hat er verzichtet und ist ein Realist geworden, zufrieden, im kleinen zu wirken, da er es im großen nicht konnte, einzelnen zu helfen, da er nicht allen zu helfen vermochte.

Der Realismus der Resignation ist übrigens nicht nur eine Erscheinung des Einzellebens, sondern spielt auch im Leben der Völker eine Rolle. Ich bemerkte schon, daß es Zeiten gebe, die dem Utopismus besonders günstig seien, in welchen er auch die große Masse erfaßt, die im allgemeinen im naiven Realismus beharrt. Solchen Zeiten utopischen Aufschwunges muß jedoch aus innerer Notwendigkeit immer eine Zeit entschiedenster realistischer Depression folgen. Nach der Revolution kommt die Reaktion, die Zeit der Ernüchterung

und oft der Herrschaft derjenigen Mächte, die nicht nur idealistisch übertriebenen Zukunftsplänen, sondern sogar jedem, auch dem kleinen Fortschritt feindlich gesinnt gegenüberstehen.

Wie der radikale Idealismus, so hat nun auch eine andere Weltanschauung in der Weltgeschichte ihre Ebbe- und Flutzeiten, ohne jemals ganz zu versiegen. Die religiöse Weltauffassung ist es, die auch für die Betrachtung der sozialen Erscheinungen höchst bedeutsam und eigenartig ist. Idealismus und Realismus finden sich in ihr am engsten vereinigt; der höchste Idealismus in bezug auf das innere, seelische und geistige Leben findet sich hier vereinigt mit dem kühlsten Realismus gegenüber dem äußeren, materiellen Leben des Menschen. Die idealistische Religion ist sozial realistisch. Darin liegt kein Widerspruch.

Ich möchte hier die Religion in ihrem weitesten, universellsten Sinne erfassen, muß mich jedoch, um verständlich zu bleiben, an die herkömmliche Ausdrucksweise halten', was den modernen Menschen nicht stören möge. — Religion ist die Überzeugung von der Existenz zweier Welten, einer äußeren Welt des Kampfes um Leben und Lebensgenuß, um irdische Güter und irdische Glückseligkeit, und eine innere Welt des Friedens und der Sorge nur um den Menschen als solchen und seine inneren Eigenschaften oder um die menschliche Seele und deren Vollkommenheit. In dieser Unterscheidung liegt eine Wertung beider Welten schon eingeschlossen: Die innere Welt ist selbstverständlich die weitaus wichtigere, ja die allein wertvolle. Die Pflege der Seele ist das, was allein not tut, und die äußere Welt ist nur ein Mittel zu diesem Zwecke, nicht Selbstzweck. — „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele." — In diesem Spruche liegt das Wesen der Religion ausgesprochen, nicht nur der christlichen, sondern der Religion überhaupt.

Aus dieser Grundanschauung folgt aber unmittelbar die Stellungnahme der Religion zu allen sozialen Idealen. Sie sind ihr an sich etwas Gleichgültiges. Der wirtschaftliche und soziale Erfolg, der Erwerb und Genuß von Gütern liegt außerhalb ihres Reiches, das

nicht von dieser Welt ist. Soziale Reformbestrebungen können, wie alles in der Welt, dem inneren Menschen zum Heile dienen, und dann sind sie gut. Sie können aber auch der Seele des Menschen ein Hindernis der Erreichung ihres wahren Zieles sein, und dann sind sie schädlich.

Sollten Sie mit dieser meiner Auffassung vom Wesen der Religion nicht einverstanden sein, so ist das kein Hindernis, daß wir uns doch über die Frage selbst, die uns hier beschäftigt, verständigen. Betrachten Sie das Gesagte lediglich als eine Definition des Sinnes, in welchem ich das Wort Religion im folgenden zu gebrauchen gedenke, so werden Sie mir beistimmen, wenn ich behauptete, daß die Religion sozial realistisch ist und eine besondere Art des sozialen Realismus vertritt. Die religiöse Weltanschauung steht zum Utopismus ganz anders und in einem viel schärferen Gegensatze als der naive Realismus und der Realismus der Resignation. Denn sie verzichtet nicht aus äußeren Gründen, nicht weil das soziale Ideal nicht zu verwirklichen ist, auf alle utopischen Gelüste, sondern sie verwirft sie prinzipiell, als ein ganz falsch geleitetes, im Wesen falsches Streben nach etwas Eitlem und Nichtigem. Denn überhaupt nicht an irdische Güter, an Güter, welche Motten und Rost verzehren, soll der Mensch sein Herz hängen, viel weniger also einem Ideal nachjagen, das nur in der Hochschätzung und Überschätzung dieser Güter seinen Ursprung hat.

Der religiöse Idealismus ist also sozial realistisch im hervorragenden Sinne des Wortes. Er betrachtet die staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen überhaupt nicht als Dinge seiner unmittelbaren Sorge und ihre offenkundige Unvollkommenheit gar nicht unbedingt als ein Übel. Ein Übel ist nur die Unvollkommenheit der Menschen, mit der allerdings die der menschlichen Satzungen und Einrichtungen aufs engste zusammenhängt. Sofern nun diese uns die menschliche Schwäche recht anschaulich vor Augen führen, können sie sogar gut und nützlich sein, indem sie mit dazu dienen, uns von der Eitelkeit alles Irdischen und der Nichtigkeit alles Strebens nach irdischen Gütern zu überzeugen. Denn das äußere Leben ist nur

eine Schule des inneren Lebens, eine Prüfung wie sich die Seele in den Versuchungen der Welt bewähren möge.

Diese Weltanschauung, deren Grundgedanke allen Religionen, welche ihm nur in verschiedener Weise Ausdruck verliehen und ihn mit verschiedenem Nachdruck und Erfolg gelehrt haben, gemeinsam ist, hat, darüber kann kein Zweifel sein, für utopische Änderungen der Staats- und Gesellschaftsordnung keinen Raum. Sie ist gleichgültig selbst gegen politische Zwangsherrschaft, gibt dem Kaiser, was des Kaisers ist, ohne dessen Recht näher zu prüfen, denn das Reich, an dem ihr allein liegt, ist nicht von dieser Welt und wird durch die Gesetze der irdischen Reiche gar nicht berührt. Sie ist ebenso gleichgültig gegen die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten der Menschen und denkt nicht daran, daß diese jemals beseitigt werden sollten und könnten. „Arme habt ihr bei euch alle Tage", heißt es im Neuen Testament, und ähnlich wird in den Urkunden anderer Religionen die Armut als eine niemals zu beseitigende Institution betrachtet. An eine Änderung der Wirtschaftsordnung, um die Armut aus der Welt zu schaffen, denkt die religiöse Weltanschauung nicht und kann an sie nicht denken; denn sie betrachtet die Armut so wenig als Unglück, daß sie vielmehr den Reichtum sehr häufig als ein wesentliches, manchmal als ein fast unübersteigbares Hindernis hinstellt, zu denjenigen Gütern zu gelangen, welche allein Wert haben.

Nichts ist daher verkehrter als, was neuerdings geschieht, den Begründer des Christentums als einen sozialen Reformator hinzustellen, der, wenn er heute gelebt hätte, in den Reihen der radikalen Reformer oder Utopisten zu finden gewesen wäre. — Seine Stellung zu Armut und Reichtum war eine grundsätzlich andere, als die unserer heutigen Sozialreformer und Sozialrevolutionäre. Er nahm nicht Partei für die Armen, um sie sozial zu heben oder um gesetzliche Maßnahmen zu ihren Gunsten durchzusetzen, und nicht Partei gegen die Reichen, um ihre wirtschaftliche Übermacht zu schwächen; sondern er stellte sich nur deshalb auf die Seite der Armen, um durch die Tat zu demonstrieren, wie gleichgültig ihm die sozialen Unterschiede seien, und um recht mit Fingern darauf

hinzuweisen, daß dasjenige, worauf es ankomme, mit Armut und Reichtum, mit wirtschaftlichem Erfolg und Mißerfolg gar nichts zu tun habe.

Aus dieser Grundanschauung ergeben sich nun noch einige für uns wichtige Folgerungen. So wie die Religion in bezug auf den einzelnen Menschen den Wert der Person auf das höchste erhebt, um den Wert der Güter möglichst gering zu schätzen, wie sie das, was jemand ist, unendlich höher stellt als das, was er hat, so urteilt sie auch über das Verhältnis der Personen untereinander: Nur die persönliche Beziehung der Menschen zueinander hat Wert, die unpersönlichen, entweder rein sachlichen Beziehungen, wie die wirtschaftlichen, oder ganz allgemeinen, wie die politischen, sind wertlos. Nur was ein Mensch dem anderen aus freier Entschließung und persönlicher Zuneigung tut oder gibt und was mit entsprechendem Gefühl genommen wird, erhebt beide menschlich, den Helfer wie den Geholfenen, den Geber wie den Empfänger. — Aus diesem Grunde hat auch nur diejenige Besserung der Welt Wert, welche vom Menschen selbst ausgeht. Eine Besserung der äußeren Verhältnisse, um auf diesem Wege die Menschen zu bessern, wie es die Utopisten wollen, wäre keine wahre Besserung, sondern nur eine scheinbare, die durch den falschen Schein vielleicht dem Menschen erst recht verderblich werden könnte. —

Ich will jetzt noch nicht zu den einzelnen sozialen Weltanschauungen Stellung nehmen, und Sie mögen daher einstweilen auch von dieser weltfremden und unpraktischen, heute, wie so manches andere, als überwunden geltenden religiösen Auffassung der sozialen Probleme denken, was Sie wollen. Vorläufig liegt mir nur an einer anschaulichen Darstellung des Gegensatzes, der ohne Zweifel zwischen jener Weltanschauung, aus welcher die Utopien entspringen, und dieser überweltlichen besteht.

Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Wie die zwei Seelen, welche in Faustens Brust wohnen, mögen auch die beiden ihnen entsprechenden Weltanschauungen einstweilen unversöhnt nebeneinander bestehen bleiben.

Die Übersicht ist damit beendet: Sozialer Realismus, Utopismus und religiöser Realismus bilden die drei Haupttypen des praktischen Verhaltens der Menschen zu den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen. Daß wir alle Möglichkeiten damit tatsächlich erschöpft haben, scheint mir, unter anderen Gründen, auch daraus hervorzugehen, daß immer je zwei von diesen Weltanschauungstypen zu der dritten in derselben Wechselbeziehung stehen. Der soziale Realismus und der Utopismus vertreten beide den weltlichen Standpunkt und stehen in dieser Beziehung dem religiösen Realismus gegenüber. Dieser hat dagegen mit dem weltlichen Realismus eben den realistischen, sich mit der Unvollkommenheit der Gesellschaftsordnung abfindenden Gedanken gemein, und steht insofern zum radikalen Utopismus im Gegensatz. Der Utopismus wiederum vereinigt mit dem religiösen Realismus das Bedürfnis, sich über die Misere des Alltags zu erheben. Sie sind beide idealistisch und in der Beziehung den verschiedenen Arten des weltlichen Realismus entgegengesetzt. Doch ist der radikale Idealismus mit diesem wieder einig in der Verwerfung der religiösen Lösung des Lebensproblemes, die zur Hauptsache auf Weltverneinung, nicht Lebensverneinung hinausläuft und den Menschen auf den Himmel des inneren Friedens verweist.

Der Utopismus ist vom Streben nach irdischer Glückseligkeit in dem Maße beherrscht, er ergreift die Idee des Lebensgenusses mit solcher Wucht, solcher Leidenschaft, daß die Schranken des Egoismus und Individualismus gesprengt werden. Nicht persönliche Glückseligkeit erstrebt der Utopist, sondern er hat die ganze Menschheit an sein Herz geschlossen und will sie mit sich in die glückliche Zukunft hinüberreißen. In dieser universellen Menschenliebe und seiner Opferwilligkeit berührt der Utopist sich wiederum mit dem Religiösen.

Das allgemeine Glück kann nun aber natürlich nicht durch einzelne herbeigeführt werden, und darum hofft der Utopist seine Begeisterung auf alle zu übertragen, damit sie gemeinsam nach

demselben hohen Ziele streben. Er schreckt dabei manchmal nicht davor zurück, die Widerstrebenden zu ihrem Glücke zwingen zu wollen. Niemals aber richtet sich sein Appell an den inneren Menschen mit der Forderung, daß dieser sich ändere und bessere, sondern sein Glaube an die Verwirklichung seines Ideals beruht auf der schon erwähnten Überzeugung, daß nur die Verhältnisse sich zu ändern brauchen, nicht die Menschen. Der Mensch ist ihm kein sich selbst bestimmendes Wesen, sondern ein Produkt seiner Umgebung. Darum erwartet er von der Veränderung dieser Wunderdinge.

Der Utopist ist, um alles zusammenzufassen, ein Mann, ergriffen von den großen Unvollkommenheiten der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung, erfüllt von Unzufriedenheit mit ihr, oft geradezu von erbittertem Haß gegen sie, und voll Mitleid für alle, welche unter jenen Mängeln leiden. Er sieht die Unmöglichkeit, daran etwas zu ändern, wenn man mit dem Individuum beginnen wollte, denn die Gesellschaft ist ein vielköpfiges Wesen, zusammengesetzt aus sich immer wieder durch Tod und Geburt erneuernden Individuen, so daß kein Ende abzusehen wäre bei rein persönlicher Besserungsarbeit. Leidenschaftlich erfüllt von dem Wunsche, dennoch zu helfen, entwirft er seinen generellen Weltverbesserungsplan auf ganz neuer staatlicher und wirtschaftlicher Grundlage, manchmal mit großer Phantasie sich die Einzelheiten bis ins kleinste romanhaft ausmalend, manchmal kurz und phantasielos nur den Grundriß seines Weltverbesserungsplanes zeichnend und den Punkt angebend, wo man den Hebel anzusetzen habe, um die ganze soziale Welt aus den Angeln zu heben.

In Form eines Gesetzentwurfes oder in wissenschaftlichem Gewande tritt uns dann die Utopie entgegen, doch von wissenschaftlicher Objektivität ist darum auch in diesen unpoetischen Erzeugnissen nicht mehr als in jenen Staatsromanen zu finden. In beiden Fällen ist das Herz mit dem Verstande durchgegangen und der Wille der Vater des Gedankens gewesen.

In diesem Sinne sind alle Utopisten Willensmenschen; sie denken, was sie wollen, und wollen auch, was sie denken. Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, daß alle auch willenskräftige Naturen

wären, vielmehr sind sie oft nur Willensmenschen in demselben Sinne, in welchem auch wohl die Frauen als solche bezeichnet worden sind, Menschen mit großer Lebhaftigkeit, aber keiner großen Energie des Wollens. — Wir werden jedoch auch einige Utopisten kennen lernen, die mit einer außerordentlichen Kraft des Willens begabt waren, und die ohne Ermatten immer und immer wieder gegen die widerstrebenden Verhältnisse ankämpften, um die Ideen zu verwirklichen, in deren Dienst sie ihr Leben uneigennützig gestellt hatten.

Dieser Unterschied des Willens leitet uns nun hinüber zu den beiden großen Kategorien, in welche wir alle Utopien scheiden können, wobei wir allerdings nicht erwarten dürfen, daß jede restlos in eine dieser Rubriken aufgeht. Nicht jeder Utopist war ein Meister konsequenten Denkens.

Lassen Sie uns bei dieser Einteilung wiederum ausgehen nicht von den Büchern, sondern von den Menschen und von einem Kennzeichen, nach welchem sich alle Menschen in zwei Gruppen sondern lassen.

Das unterscheidende Merkmal besteht in dem verschiedenen Verhalten der Menschen zum Herrschen und Dienen, zu Zwang und Freiheit. Die einen unterwerfen sich gern der Herrschaft anderer, wenn sie nur bei ihnen Schutz, Ruhe, Frieden und Befreiung von den Sorgen um die materielle Existenz finden. Es sind die unselbständigen Naturen, die der Fürsorge, der Hilfe, der Beratung bedürfen, und sich dort wohl fühlen, wo sie ihrer Natur gemäß leben können. — Ihnen gegenüber stehen diejenigen, denen das Bedürfnis der Selbstbestimmung das höchste aller Bedürfnisse ist, und die ohne Freiheit nicht leben können. Wirtschaftliche Sicherheit, Frieden sind ihnen Güter, die sie jedenfalls nicht um den Preis der Selbständigkeit, der freien Entfaltung ihrer Eigentümlichkeit, von einer höheren Macht verliehen haben möchten. — Ich schildere hier zwei Extreme, die natürlich in der wirklichen, bunten Welt durch zahlreiche Übergangsstufen miteinander verbunden sind.

Diesen zwei Charaktergegensätzen der Menschen entsprechen nun zwei ebenso gegensätzliche Arten von Utopien, wobei ebenfalls natürlich Zwischenstufen nicht ausgeschlossen sein sollen. Es gibt Utopien

für freiheitsbegeisterte Herrenmenschen, und es gibt Utopien für die zum Dienen Geborenen, dem Zwange sich gern und willig Unterwerfenden. Und ebenso gibt es zwei entsprechende Arten von Utopisten. Das letztere wäre kaum bemerkenswert, wenn nicht hier fast regelmäßig eine eigentümliche Umkehrung des zunächst erwarteten Verhältnisses zwischen dem Schöpfer der Utopie und dieser selbst bestände. Nicht die energischen, aktiven, freiheitsliebenden Naturen sind es nämlich, welche als Utopisten für ihresgleichen Zukunftsbilder voll Freiheit und Selbstherrlichkeit erdenken, und nicht die sanften, passiven, friedfertigen Naturen sind es, welche Staatsideale entwerfen, in denen der Friede, die Sicherheit und das Wohlleben mit dem Opfer der persönlichen Freiheit der Bürger erkauft wurde, sondern viel eher findet das Umgekehrte statt. Die Willensstarken denken sich regelmäßig selber als Herrscher ihres Zukunftsstaates. Als solche genießen sie die Freiheit, deren ihre Natur bedarf. Sie schrecken aber keineswegs vor dem Zwange gegen die Untertanen ihres Staates zurück. Ihr Ideal ist in der Regel das eines Staates mit starker, allumfassender Zentralgewalt, welche alle Beziehungen der Staatsangehörigen untereinander aufs strengste regelt und diese in strammer Zucht hält. Freiheit ist nur für die Herrscher; die Masse hat sich den Gesetzen des Staates und den Verordnungen der Obrigkeit einfach zu fügen. — Auf der anderen Seite stehen die sanften Utopisten, welche zwar jene Lebhaftigkeit des Wollens besitzen, die zum Utopisten unter allen Umständen gehört, aber keine Herrscherkraft in sich fühlen. Diese sind es, die sich ein Gesellschaftsideal der absoluten persönlichen Freiheit ausdenken, jeden Zwang, jede Art der Herrschaft und darum auch die Organe der Herrschaft, die Regierung, die Polizei, die strafende Gewalt verwerfen, und damit den Staat, als den Träger aller Gewalten, negieren. Die Konsequentesten unter ihnen räumen sogar auch auf mit den rein geistigen Mächten, der Autorität und der Sitte, insbesondere auch der Religion, die sie mit Recht als ein Haupthindernis der Propaganda ihrer utopischen Pläne betrachten. Und diese radikalen Stürmer gegen alle menschliche Ordnung sind, wie gesagt, persönlich oft die sanftesten Naturen,

nicht fähig zu großen Energieleistungen und höchstens groß im passiven Widerstande. Sie fordern die Freiheit für sich, weil sie sich vor der Herrschaft anderer, der sie nur zu leicht unterliegen würden, gleichsam fürchten; sie fordern die Freiheit für andere, weil sie sich, diese zu beherrschen, nicht trauen. Solchermaßen kann man, etwas zu schroff vielleicht, die Motive dieser Utopisten kennzeichnen.

Da wir nun auf diesen fundamentalen Unterschied der Utopien bei unseren Betrachtungen der einzelnen sehr oft werden zurückkommen müssen, wird es zweckmäßig sein, wenn wir uns über kurze Bezeichnungen verständigen, mit Hilfe deren wir, ohne vieler Worte zu bedürfen, uns die beiden soeben dargelegten Gedankenkomplexe leicht ins Gedächtnis zurückrufen können. Für den zweiten derselben besitzen wir nun schon einen passenden Ausdruck. Sie wissen, daß man die Anhänger der utopistischen Partei, welche allen Zwang im Gesellschaftsleben und insbesondere den Staat als dessen Hauptträger beseitigt haben wollen, Anarchisten nennt. Das Wort ist zusammengesetzt aus dem griechischen Worte „archein“=herrschen und der Vorsilbe „an“, welche die Negation ausdrückt; Anarchia bedeutet also den Mangel jeder Oberherrschaft. Demnach können wir als anarchistische Utopien die vorhin geschilderte zweite Kategorie bezeichnen. Haben wir aber diese Bezeichnung eingeführt und wird sie von Ihnen zugelassen, dann werden hoffentlich auch die philologisch Gebildeten unter Ihnen keinen Einspruch dagegen erheben, wenn wir nun auch das bisher ungebräuchliche positive Adjektivum archistisch bilden und es zur Bezeichnung der zweiten Kategorie von Utopien verwenden, sowie auch das Substantivum, Archist in Analogie zu Anarchist, als Bezeichnung eines Anhängers des Herrschafts- und Zwangsprinzips im Staate. — Daß die wirklichen Utopien selten rein archistisch oder rein anarchistisch sind, sondern meistens Mischungen aus archistischen und anarchistischen Elementen, habe ich schon erwähnt, ist aber kein Grund gegen die Bildung der beiden begrifflichen Typen.

Wir haben jetzt einen Überblick über das große Gebiet der Utopien nach den wichtigsten Richtungen gewonnen. Der Vollständig-

keit halber sei zum Schluß noch einer Art von Utopien gedacht, von denen bisher überhaupt nicht die Rede war, die nicht ernsthaften, satirischen Utopien nämlich. Wir haben bisher nur diejenigen Utopien und Utopisten im Auge gehabt, denen es selber mit dem von ihnen entworfenen Plan zur Umgestaltung der Gesellschaft heiliger Ernst war. Die Utopie ist nun aber nicht bloß ein Entwurf für den Bau eines Zukunftsstaates, sondern sie hat sich unter der Hand der größten Utopisten, welche oft ganz bedeutende Schriftsteller waren, auch zur literarischen Form entwickelt. Und diese Form ist nun von anderen Schriftstellern benutzt worden, um sie mit einem Inhalt zu füllen, der ihrer ursprünglichen Bestimmung fremd war, nämlich dem der Satire. Die armen Utopisten, die ja, man kann es nicht leugnen, oft direkt zur Satire herausfordern, haben so manchmal das Schicksal erfahren, daß sie mit ihren eigenen Waffen bekämpft wurden. Man hat Utopien gegen die Utopisten geschrieben, aber auch sonst die Form der Utopie in mannigfacher Weise literarisch verwendet. Die erste satirische Utopie, die ohne Zweifel volkstümliche utopische Neigungen verspotten sollte, war das Märchen vom Schlaraffenlande, das jedes Kind kennt. Eine ähnliche, jedoch der Kunstdichtung angehörende Utopie sind die fast ebenso bekannten Reisen Gullivers von Swift. — Ernsthafter, ich meine im satirischen Sinne ernsthafter, d. h. aggressiver und bitterer ist die Utopie, welche zur Verspottung des Jesuitenordens unter dem Titel „La monarchie des Solipses" angeblich von einem Jesuiten Melchior Inchhofer geschrieben wurde. Vor allem aber möchte ich Sie hinweisen auf die lustige Verspottung aller Utopien von Ludwig Holberg in seinem berühmten „Nicolai Klimii iter subterraneum" oder Niels Klims unterirdische Reise, welche ein wahres Füllhorn von mehr oder weniger geistreichen und lauter lustigen Utopien darbietet in Form von Beschreibungen aller Staaten, denen der Held des Staatsromans Niels Klim auf seiner unfreiwilligen Reise im Innern der Erde begegnete. Das Buch ist von den bisherigen Bearbeitern der Literaturgeschichte der Utopien meistens etwas schlecht behandelt worden, weil es den ernsthaften Staatswissenschaftlern gar zu wenig ernsthaft vorkam. Ich

dagegen möchte an dem stellenweise allerdings etwas burlesken Inhalt keinen Anstoß nehmen und empfehle Ihnen diese lustige und im Grunde doch einen ernsten Kern bergende Schrift angelegentlich.

Sie sehen, ein wie weites Gebiet die Lehre von den Utopien umfaßt. Man kann mit Recht sagen, daß sie alle Seiten des menschlichen Geistes und menschlichen Lebens berührt, und daß die Utopien in ihrer Weise ein vollständiges Spiegelbild menschlichen Lebens und Strebens darbieten. Nichts Menschliches ist ihnen fremd. Möge es mir gelingen, in den folgenden Vorlesungen Ihnen aus dieser schier unerschöpflichen Fülle die wichtigsten Erscheinungen vorzuführen und so Ihnen einen Begriff davon zu geben, daß die Lehre von den Utopien wirklich das ist, als was ich sie im Anfang bezeichnete: ein Stück Lehre von der menschlichen Weltanschauung.

Zweiter Vortrag.

Verehrte Zuhörer! Im ersten Vortrag habe ich Ihnen eine systematische Übersicht über die verschiedenen Utopien und die Stellung der verschiedenen Charaktere und Temperamente der Menschen zu ihnen gegeben. Sie sollte uns als Grundlage der nunmehr anzustellenden Einzelbetrachtung dienen. — Nun geht es mir aber damit, wie häufig mit solcher Systematik. Die Erscheinungen der Wirklichkeit sind mannigfaltiger als die Rubriken des Systems, und es macht allerlei Schwierigkeit, jene in diesen unterzubringen. Sie werden jedoch daraus nicht den Schluß ziehen, daß das System überflüssig war. Vielmehr wird es uns doch, trotz seiner unvermeidlichen Mängel, als Leitfaden dienen können und das Verständnis der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erschließen helfen.

Namentlich wird die Behauptung, daß die religiöse Weltanschauung antiutopisch sei, zu mancherlei Einwendungen Anlaß geben. Vielleicht haben Sie bei sich schon einige Bedenken dagegen erhoben, indem Sie z. B. an die ältesten aller Utopien dachten, die in der Form von Sagen und Märchen sich im Überlieferungsschatze der verschiedensten Völker finden. Sie kennen alle die Sage vom Paradiese, das den Menschen wieder verloren ging, oder die vom goldenen Zeitalter, das mit der Kindheit des Menschengeschlechts zusammenfällt. Diese Sagen sind ohne Zweifel religiösen Ursprungs und haben einen religiösen Gedankenkern.

Doch sind diese Sagen überhaupt Utopien in unserem Sinne? — Ich glaube nicht. Es fehlen ihnen dazu zwei wesentliche Merkmale: Erstens abstrahieren sie nicht, wie die wirklichen Utopien, von der Natur des Menschen, indem sie nur die Verhältnisse für das Glück und den Frieden der Menschen verantwortlich machen, sondern

sie beruhen auf der entgegengesetzten Vorstellung, daß die Menschen ursprünglich besser, reiner, unschuldiger waren, und mit dieser besseren Natur auch die äußeren paradiesischen Zustände geschwunden sind. Jener ursprüngliche Anarchismus, welcher, wie es bei Ovid heißt,

— vindice nullo,
Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat*),

wäre eben heute unmöglich, weil die Menschen nicht mehr wie damals waren. — Und zweitens liegt ja jene Zeit nicht, wie es echten Utopien eigen ist, in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit.

Aber auch die erste wirkliche Utopie, das Urbild so vieler späteren, ich meine Platos berühmten Dialog vom Staate, scheint nicht in unser Schema zu passen, da der Schöpfer dieser Zukunftsstaatsidee ohne Zweifel ein religiöser Mann war, ja der erste Grieche, welcher den, nach unserer früheren Betrachtung, die religiöse Weltauffassung kennzeichnenden Gedanken von den zwei Welten deutlich aussprach. — Bei genauerer Prüfung finden wir jedoch, daß die Platonische Utopie trotzdem unsere Regel bestätigt; denn im Grunde rechnet auch Plato mit einer Änderung der Natur der Menschen, wenn auch nicht aller, welche seinen Staat bilden sollen, so doch der Herrschenden in seinem Staate, die aus ganz anderem Stoffe bestehen sollen, als die bisherigen Machthaber. Platos Staat nimmt infolgedessen unter den Utopien eine ganz besondere Stellung ein, was allerdings seinen zahlreichen Nachahmern nicht zum Bewußtsein gekommen ist, die einfach einen Plato als ihresgleichen betrachteten.

Die Eigenart der Platonischen Utopie spricht sich besonders auch darin aus, daß Plato durchaus nicht, wie namentlich alle modernen Utopisten, von den Unzulänglichkeiten der Wirtschaftsordnung ausging. In seinem „Staate“ behandelt er die wirtschaftliche Organisation überhaupt nicht, und überall tritt uns die religiöse Ge-

---

*) Metamorphosen. Das goldene Zeitalter, welches . . .
— ohne Strafgericht,
ohne Gesetz, ganz aus sich selbst das Rechte tat und Treue hielt.

ringschätzung aller materiellen Dinge und irdischen Interessen in auffälliger Weise entgegen. Es berührt eigenartig, wenn Plato, indem er sich um den Idealstaat in Gedanken bemüht, zugleich an zahlreichen Stellen höchst verächtlich von der Teilnahme an den Staatsgeschäften spricht. Zwar denkt er dabei wohl meistens an den Staat, wie er ist. Von diesem meint er aber, daß an dessen Leben sich zu beteiligen, nicht nur keine unbedingte Pflicht des Menschen, viel weniger des Philosophen, sei, sondern daß für einen solchen es geradezu schädlich und verwerflich sein könne, Politik zu treiben. — Der gewöhnliche Politiker ist ihm ein niedriges Wesen mit beschränktem Horizonte. Seine Zwecke seien klein und wertlos, seine Künste und Bestrebungen sklavenhaft. Ganz im Sinne unseres Wortes: „Politik verdirbt den Charakter", sagt er, daß jeder, dem es um das Recht zu tun sei, sich von den öffentlichen Angelegenheiten fern halten müsse, wenn er nicht in kurzer Zeit darin umkommen wolle. Selbst sein utopischer Staat, in welchem die Philosophen die Könige sind, ist ihm insofern kein Ideal, als auch in diesem die Besten nur gezwungen von den Höhen philosophischer Betrachtung zu den Geschäften des Lebens herabsteigen würden.

Diese Geringschätzung der Staatsgeschäfte und derjenigen, welche sie ausüben, verträgt sich anderseits bei ihm sehr wohl mit jener Hochachtung des Staates an sich, wie sie überhaupt den Griechen eigen war. Darin liegt zumeist die Auflösung jenes scheinbaren Widerspruchs zwischen Platos religiöser Weltauffassung und seinem sozialen Idealismus. Der Staat ist dem Griechen und auch Plato eine sittliche Institution, ja die höchste und umfassendste ethische Anstalt, die es gibt. Ihm haben sich alle anderen öffentlichen Veranstaltungen, sowie der einzelne Mensch mit seinem Haushalt unbedingt unterzuordnen. Zweck des Staatslebens ist Verwirklichung der Tugend, und darum ist Tugend mit politischer Tüchtigkeit identisch. Nach dem Gesetze leben und handeln, zu tun, „wie das Gesetz es befahl", ist der Inbegriff dessen, was man vom tugendhaften Bürger verlangt. Diesem Tugendbegriffe hatte ja auch Sokrates, der große Lehrer Platos, seinen Tribut gezahlt.

Gerade der erschütternde Konflikt, in welchen Sokrates mit dem bestehenden Staate geriet, hat Plato den Anstoß gegeben, diesen Staat vom philosophischen Standpunkt aus einer gründlichen Kritik zu unterziehen, deren Resultat eben der Platonische „Staat" war.

War es recht und tugendhaft von Sokrates, sich blindlings den Gesetzen seines Staates zu unterwerfen bis zur Hingabe des Lebens gemäß diesen Gesetzen? Das war die Frage, welche sich jedem denkenden Teilnehmer an den Ereignissen, die zu Sokrates' Tode führten, aufdrängen mußte. Die Frage mußte, im griechischen Sinne, bejaht werden, und Sokrates hat sie praktisch bejaht; aber es mußte damit auch notwendig die Gegenfrage sich erheben: War der Staat im Rechte, waren seine Einrichtungen und die ihn beherrschenden Personen von solcher Art, wie sie die Voraussetzung so weit gehender Machtbefugnis oder so blinder Unterwerfung ist? Wer gab dem Staat das Recht, von einem Sokrates diesen Gehorsam bis zum Tode zu fordern? — Hier klafft offenbar ein schroffer Widerspruch zwischen Sollen und Sein. Ein Staat, der solche Ansprüche erhebt, muß selbst ein anderer sein, als der von „dem Ewigblinden" regierte Staat der Athener. Nur ein Idealstaat kann mit Recht über einen Idealmann wie Sokrates zu Gericht sitzen. Nur in diesem ist Gesetzmäßigkeit und Tugendhaftigkeit der Bürger identisch, nicht im Staate der Athener, der einem Sokrates den Giftbecher reicht.

Sie sehen, wie die Idee des Platonischen Staates aufs engste verknüpft ist mit dem größten Ereignis im geistigen Leben des klassischen Altertums, mit dem Tode des Sokrates im Jahre 399. Von ihm strahlen die Schriften Platos wie von einem Brennpunkte aus. — Schon dieser Zusammenhang verbürgt, daß wir es in der Platonischen Utopie nicht mit einer Geistesarbeit niederen Ranges zu tun haben. Das Problem, welches es sich stellte, war: Wie muß ein Staat beschaffen sein, in welchem solche zum Himmel schreiende Ungerechtigkeiten unmöglich sind? Wie muß ein Volk erzogen werden, das nicht seine Propheten tötet?

Allgemeiner gesprochen, ist die Frage identisch mit der anderen: Wie muß ein gerechter Staat beschaffen sein? oder: Wie läßt sich die

Idee der Gerechtigkeit im Staate und durch den Staat verwirklichen? In dieser allgemeinen Form wirft sie in der Tat Plato in seinem Dialog vom Staate auf, doch wird es gut sein, wenn man bei ihr immer zugleich an den konkreten Anlaß der Fragestellung denkt, um ihren vollen Sinn zu fassen.

Es ist wohl kaum zu sagen nötig, daß die Antwort auf die Frage: Welche Verfassung muß ein Staat haben, in welchem Ungerechtigkeit unmöglich sein soll? nur lauten kann: Es müssen alle Bürger des Staates gerecht sein. Hätte Plato diese kurze Antwort auf seine Frage gegeben, dann wäre aus seinem Idealstaat nicht viel geworden. Er hätte dann sozialrealistisch bekennen müssen: Einen gerechten Staat gibt es nicht und kann es niemals geben. Daß er zu dieser einfachen Antwort und zu dieser Folgerung aus ihr sich nicht entschließen konnte, macht Plato zum Utopisten.

Um die Lösung des unlösbaren Problems, die Plato gefunden zu haben glaubte, zu verstehen, bedarf es noch eines Zwischengliedes. Nach sokratisch-platonischer Auffassung ist bekanntlich die Tugend nicht ein Produkt des Willens, sondern des erkennenden Geistes. Wer weise ist, ist notwendig auch tugendhaft, also gerecht. Können nun auch unmöglich alle Bürger des Staates weise sein, so sind es doch einige, und wenn nun diese Weisen die Herrscher wären und die unweise Masse ihnen und ihren Gesetzen blind gehorchte, dann wäre doch der gerechte Staat möglich. Das ist der Gedankengang Platos. Die erste Bedingung seines Staates ist also die, welche Plato im 18. Kapitel des V. Buches folgendermaßen ausspricht: „Wofern nicht entweder die Philosophen in den Staaten als Könige herrschen, oder die jetzigen sogenannten Könige und Herrscher in echter und genügender Weise wirklich die Wahrheit lieben, . . . gibt es kein Aufhören der Übel für die Staaten und auch nicht für das Menschengeschlecht." — Sie sehen, Plato kleidet an dieser Stelle seine Lösung in die hypothetische Form und spricht überhaupt an manchen Stellen mit Skepsis von der Möglichkeit der Durchführung seiner Idee. Man hat deshalb seinen ganzen Staat nur für eine Hypothese genommen. Aber er hat doch diese Hypothese so bis ins ein-

zelne durchdacht und spricht im allgemeinen so bestimmt von seinen Ideen, wie von einer ausführbaren Sache, daß wir nicht umhin können, anzunehmen, Plato sei, von einzelnen Momenten des Zweifels abgesehen, fest überzeugt gewesen, daß einmal die günstige Konstellation sich ergeben könnte, wo Könige Weise oder Weise Könige wären, und daß dann in der Tat sein Staat vollkommener Gerechtigkeit sich verwirklichen könne. Einige wollen sogar wissen, daß er positive Hoffnungen auf dessen Verwirklichung an die beiden Dionyse von Syrakus geknüpft hätte, allerdings um später auf das bitterste enttäuscht zu werden.

Jedenfalls war eine demokratische Lösung seiner Staatsidee ihrer Natur nach ausgeschlossen. Nur dadurch, daß die weisen Herrscher den Bürgern ihre Gerechtigkeit aufzwingen, ist ein Idealstaat zu verwirklichen. Ohne Zwang gibt es bei Plato überhaupt keinen Staat, und man kann fast sagen, je besser der Staat ist, desto mehr Zwang ist nötig, um ihn zu begründen und aufrecht zu erhalten. Die Rechtfertigung des Zwanges liegt für ihn eben darin, daß er die Bedingung der Gerechtigkeit ist. Aber umgekehrt ist auch die Gerechtigkeit der Herrschenden die Bedingung ihrer Zwangsgewalt. Wären die Herrschenden nicht, wie im Platonischen Staate, weise und darum gerecht, dann müßte man ihre Zwangsgewalt wiederum im Interesse der Gerechtigkeit beschränken. Der Athenische Staat z. B. wäre gerechter gewesen, wenn er nicht die Macht gehabt hätte, Sokrates zu töten.

Hier sehen wir also wieder die beiden Wege vor uns, welche wir im ersten Vortrag kennen lernten, den des Zwanges und den der Freiheit, den der Allmacht des Staates und den des Selbstbestimmungsrechtes des Individuums. Es ist keine Sache des Verstandes und der vernunftgemäßen Überlegung, welcher von beiden gewählt wird, sondern die Wahl findet statt auf Grund des Charakters und Temperaments des einzelnen. Nicht wird überlegt, auf welchem Wege mehr Gerechtigkeit gewonnen werde, auf dem der Freiheit des Staates oder auf dem der Freiheit des Individuums. Diese Frage ist auch gar nicht allgemein zu entscheiden. Vielmehr

wird der eine den vom Staate dem Individuum auferlegten Zwang als etwas an sich Ungerechtes, die individuelle Freiheit dagegen als ein ewiges Menschenrecht betrachten, während der andere, welcher im Staate selbst die Verkörperung der Gerechtigkeit sieht, in der Unterdrückung der selbsüchtigen Begierden des einzelnen durch den Staat den einzigen Weg zur Verwirklichung der Gerechtigkeit sieht. Es ist dies der uns schon bekannte Gegensatz der anarchistischen und der archistischen Staatsauffassung, der nie zu versöhnende Antagonismus der Staatsfeinde und der Staatsfreunde.

Für Plato kam, wie für die Griechen überhaupt, nur der zweite Weg in Frage, sie dachten gar nicht an den anderen. Für sie gab es außerhalb des Staates keine Gerechtigkeit; sie waren Archisten durch und durch, und so ist denn auch Platos Utopie eine ausgesprochen archistische. Plato liebt den Staat, wenigstens den Staat als solchen, und erwartet von ihm alles Heil. Das ist ein Grundzug seines politischen Denkens, in dem er mit den Griechen im allgemeinen übereinstimmt. — Der moderne Begriff der bürgerlichen Freiheit, als des Geschütztseins vor den Eingriffen des Staates in die Sphäre des persönlichen Lebens, der Privatangelegenheiten des einzelnen, überhaupt das Gefühl der Gegensätzlichkeit der Interessen von Individuum und Staat ist ihm und den Griechen fremd. Nur der schlechte Mensch und Bürger kann mit dem Staat in Konflikt kommen.

Aber das gleiche Gefühl vom Verhältnis zwischen Staat und Individuum hatte doch bei beiden, bei Plato einerseits und den Griechen im allgemeinen andererseits, ganz verschiedene Ursachen. Bei den Griechen stand es ohne Zweifel zu der republikanischen Verfassung ihrer Stadtstaaten in Wechselbeziehung. Der Republikaner ist immer staatsfreundlicher als der Durchschnittsbürger eines monarchischen Staates. Diesen Unterschied des Empfindens gegenüber dem Staate können wir auch heute noch in den modernen Monarchien und Republiken feststellen. Der Republikaner läßt sich im allgemeinen von seinem Staat viel mehr gefallen als der Monarchist von dem seinigen, und je straffer eine Monarchie, desto argwöhnischer ist der

Bürger gegen ihre Regierungsmaßregeln. Der Republikaner tröstet sich immer damit, daß er ja im letzten Grunde der sich selbst Regierende sei und daher die Zügel so straff anziehen oder auch schießen lassen könne, wie er wolle. So etwa mochte auch der Grieche empfinden.

Bei Plato dagegen hatte der Mangel an Sinn für bürgerliche Freiheit, seine vollkommene Gleichgültigkeit gegen diese, eine andere Bewandtnis; denn er war ausgesprochener Gegner der Demokratie. Er mußte also auf die Unterstützung durch jenes Gefühl, welches die Demokraten an ihren Staat fesselt, verzichten; das ist ihm nicht entgangen, und gelegentlich tauchen ihm auch Bedenken wegen der Durchführbarkeit seiner absolutistischen Maßregeln auf. Er hat die Schwierigkeiten jedoch für überwindbar gehalten im Hinblick auf die absolute Weisheit der philosophischen Regierung, die auf die Masse eine beruhigende und versöhnende Kraft ausüben werde.

Plato wird, weil er an der Spitze seines Staates nur eine geringe Zahl von Weisheitsliebenden stellen wollte, gewöhnlich als Aristokrat und Oligarch bezeichnet, und seine aristokratische Gesinnung dann auf seine Abstammung aus einer athenischen Aristokratenfamilie zurückgeführt. Wer das tut, verkennt vollkommen den Charakter Platos und den seines absolut objektiven, rücksichtslosen Denkens. Er war überhaupt zu wenig Politiker, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, um bei der Konstruktion seines Staatsgebäudes auf derartige politische Momente Rücksicht zu nehmen. Ebensowenig hängt die Straffheit seines aristokratischen Regiments mit einer ursprünglichen Vorliebe für dorisches Wesen zusammen, wenn er auch manchmal beifällig auf spartanische Einrichtungen verweist; vielmehr ergibt sie sich, wie wir sahen, naturgemäß aus seiner Grundanschauung.

Sein Aristokratismus, das darf man nie außer acht lassen, war im Wesen ganz anderer Art, als der gewöhnliche politische Aristokratismus, der aus persönlichem Gefühl und persönlichen Erfahrungen entspringen mag. Zwar eine Erfahrung hat ja ohne Zweifel seine tiefe Abneigung gegen alle Demokratie begründet, das war die Grunderfahrung seines Lebens, die Hinrichtung des Sokrates durch

den demokratischen Staat der Athener, aber um diese Abneigung zu verstehen, braucht man wahrlich nicht das aus aristokratischem Blut stammende Gefühl mit zur Hilfe zu nehmen; auch dem geborenen Demokraten wird dieser Justizmord Abscheu vor dieser Art Demokratie einflößen. Und war nicht das Opfer derselben, der große Sokrates, ein aus dem Demos hervorgegangener Mann? Daß Platos Aristokratie nichts mit der des Blutes zu tun hat, geht schon aus der innigen Verehrung und Liebe hervor, mit welcher er an seinem plebejischen Lehrer zeit seines Lebens hing. Ihm legt er auch im Dialog vom Staate die führende Stimme bei, welche den ganzen Gedankengang entwickelt und beherrscht.

Plato sieht auf das Volk nicht mit dem Hochmut des Aristokraten, sondern mit der Überlegenheit des Philosophen herab. Um seine aristokratische Gesinnung richtig zu verstehen, müssen wir zu unserer Grundfrage zurückkehren, zu der Frage nämlich: Wie muß ein Staat beschaffen sein, wenn er in allen Dingen gerecht sein soll? Hätte man Plato die Frage vorgelegt, ob er eher einer Aristokratie oder Monarchie jene Gerechtigkeit zutrauen würde als der Demokratie, so hätte er zweifellos geantwortet: Keine dieser Staatsformen sei an sich gerecht, und keine habe prinzipiell einen Vorzug vor der anderen. Auch eine Aristokratie im gewöhnlichen Sinne und eine Monarchie hätte einen Sokrates hinrichten können. Um eine Frage der Staatsform handle es sich bei ihm überhaupt nicht, sondern darum, ob in einem Staate die Weisheit, oder die Leidenschaft, oder die niederen Triebe des gemeinen, nur am Chrema, den materiellen Gütern, hangenden Volkes herrsche. Wer Träger der Weisheit sei, sei dabei gleich, ob ein König oder mehrere Oligarchen, ob geborene Aristokraten oder dem Volke Entsprossene, ob Arme oder Reiche. Worauf es ankomme, sei allein, daß die Regierenden Weise seien, bzw. daß die Weisen an die Regierung kämen und nicht das Regiment in den Händen der Unwürdigen oder der Gewaltmenschen bliebe. Sie sehen, verehrte Zuhörer, es ist die geistige Aristokratie, der wir alle angehören möchten, und sie allein, welche Plato als Beherrscherin seines Staates im Auge hat; und prinzipiell ist dagegen

gewiß nichts einzuwenden. Wenn wir uns nur überzeugen könnten, daß die Weisheit wirklich die Staaten regieren könnte und wollte. In diesem Punkte allein geht unser sozialer Realismus und Platons Utopismus auseinander. Plato hat dieses ja gelegentlich auch gefühlt, wenn er z. B. sagt, daß die Philosophen wenig geneigt sein werden, in die politische Arena hinabzusteigen. Er hätte hinzufügen können: Ebensowenig wird ein Volk geneigt sein, zu den Philosophen emporzusteigen und ihnen zu gehorchen, denn auch dazu gehört Weisheit.

Doch Plato hält an der Möglichkeit von beiden fest, und so erscheint ihm der Staat als die große Erziehungsanstalt des unmündigen, unweisen Volkes zu dem größtmöglichen Maße der Tugend, das ihm zugänglich ist. Die Leiter des Staates sind zugleich Lehrer und Herrscher. Vom Standpunkt des Herrschers aus betrachtet, ist der Staat eine Zwangsanstalt, um das, was nicht durch Erziehung zu erreichen ist, durch seine Institutionen zu erzwingen. Er soll namentlich diejenigen, welche aus sich selbst zur Tugend gelangten, die Philosophen also, vor der Unklugheit der Masse schützen und vor dem Erliegen unter den verderblichen Einflüssen der niederen Umgebung bewahren und so ihre Tugend und Weisheit der Gesamtheit nutzbar machen.

Die Erziehung der Jugend wird ja überhaupt von den Griechen als ein wesentliches Stück der Politik angesehen. Auch in der Politik des Aristoteles spielt die Pädagogik eine wichtige Rolle. Nach unserer Auffassung hat die Erziehung, soweit sie öffentlicher, allgemeiner Volksunterricht ist, mehr einen wirtschaftlichen als politischen Zweck. Sie soll den einzelnen befähigen, sich wirtschaftlich in der Welt vorwärts zu bringen und der nationalen Volkswirtschaft zu dienen. Auch bei dem sogenannten erziehenden Unterricht wird wenig oder jedenfalls nicht ausschließlich an die Erziehung zum Staatsbürger gedacht. Die öffentliche Erziehung der Griechen dagegen hatte nur diesen Zweck, und sie hatte demgemäß nur die beiden Unterrichtsgegenstände, die diesem Zweck zu dienen geeignet schienen, Gymnastik und Musik; Musik im weitesten Sinne, nicht bloß unsere Musik, sondern alles umfassend, was die Musen pflegen. Plato ist in

der Verfolgung des rein erzieherischen Zweckes beim musischen Unterricht so konsequent, daß er z. B. verlangt, die Werke der Dichter müßten einer sorgfältigen Revision unterzogen werden, bevor sie den zukünftigen Wächtern des Staates, den Kriegern, in die Hand gegeben werden könnten, denn die Dichter hätten manches gesagt, was sich durchaus nicht für die zum Kriegsdienst bestimmte Jugend eigne. Es macht auf uns einen eigentümlichen Eindruck, wenn wir im Anfang des dritten Buches des Staates lesen, wie der göttliche Plato gegen den göttlichen Homeros wütet und dessen ewigen Gesänge in usum Delphini zusammengestrichen haben will. Alle Stellen z. B., in denen der Tod und das Leben im Hades wenig verlockend geschildert werden, oder wo die Götter menschlich, allzu menschlich erscheinen, selbst die, wo Göttersöhne sich nicht ihrer Abstammung würdig benehmen, oder wo irdische Güter und Wohlleben allzu verlockend geschildert und untugendhaftes Verhalten, wie die Bestechlichkeit durch Geschenke, nicht gebührend gebrandmarkt wird, werden aus dem Homer und den übrigen Dichtern unbarmherzig ausgemerzt. Auch Statuen und Bilder anstößiger Art, welche die Sinnlichkeit der Jugend zu erregen oder die Jugend zu verweichlichen geeignet sein könnten, will er verbannt wissen. Man vergleiche damit das Verhalten unserer modernen Beschützer der Kunst, welche durchaus nicht dulden wollen, daß sittliche Rücksichten der künstlerischen Freiheit Schranken setzen. Kein Schulmeister, Unsittlichkeitsbekämpfer oder polizeilicher Zensor dürfte sich heute nur entfernt solcher „Barbarei" gegen unsere Künstler und Dichter erlauben, wie der Grieche Plato. Wie hat jener westfälische Rektor, der Schillers Räuber, mit vollem Rechte, nicht für eine für unreife Schüler geeignete Lektüre hielt, den mutigen Ausdruck seiner Überzeugung durch das Verdammungsurteil der öffentlichen Meinung büßen müssen! — Und war denn Plato etwa ein Kunstverächter? Im Gegenteil, er schätzte sie und ihre Wirkung auf die Gemüter viel höher, als wir es zu tun pflegen, sonst hätte er sie schwerlich in den Mittelpunkt der Erziehung gestellt. Wir werden dadurch zur Vermutung hingedrängt, als ob unsere Gleichgültigkeit gegen die moralische Wirkung der Kunst im Grunde nicht

in Hochschätzung, sondern in Geringschätzung wurzelt. Wir trauen der Kunst überhaupt keine starken, weder gute noch üble Wirkungen zu. Sittliche Erziehung durch Kunst ist uns ein fremder Begriff geworden.

Und auch darin ist unser Verhalten zur Kunstzensur bezeichnend für den Gegensatz moderner und antiker Denkweise, daß wir vor ihr schon darum zurückschrecken, weil sie einen Eingriff der Regierenden in die Freiheit des Individuums bedeutet. Wir sind eben viel „anarchistischer" gesinnt als die Alten. Selbst die Erziehenden sollen nicht ihre Zöglinge zwingen wollen, sondern sie leiten, womöglich ohne ihre Freiheit zu beschränken.

Und ebenso rücksichtslos, wie bei der Verfolgung seines Erziehungsplanes, ist Plato in jeder anderen Beziehung. Den Grundsatz: Wer den Zweck will, muß auch das Mittel wollen, bringt er in seiner Utopie überall aufs entschiedenste zur Geltung. Wir werden das auf Schritt und Tritt bemerken, wenn wir nunmehr die Verfassung des Platonischen Staates im einzelnen betrachten.

Der Platonische Staat ist ein Abbild der menschlichen Seele. — Plato liebt diese Art der Analogie. — Sowie die Seele in drei Teile zerfällt: in die eigentliche denkende Seele, das Logistikon, und die beiden niederen Seelenteile, den Thymos und das Epithymetikon oder Philochrematon, von denen der Thymos den Mut, den edlen Zorn, den Ehrgeiz, überhaupt die edlen Leidenschaften umfaßt, das Philochrematon dagegen die niedrigen sinnlichen Begierden und Triebe, so gibt es auch drei Teile des Staates, die jenen entsprechen: die Herrschenden, welche ja zugleich die Weisen sein sollen, die Krieger oder Wächter, welche den Mut repräsentieren, und die gewöhnlichen gewerbtreibenden, gelderwerbenden Untertanen, deren Tun, nach Platos Meinung, nur den sinnlichen Trieben dient. Plato benutzt diese Einteilung sogar zu einer Art völkerpsychologischer Klassifikation, indem er auch die Völker einteilt in drei Klassen, je nachdem der eine oder andere Seelenteil und damit auch der entsprechende Teil des Staates bei ihnen überwiegt. So finde sich das Lernbegierige vornehmlich bei den Griechen, der Mut bei den Thrakiern und Skythen, das Geldbegierige dagegen in hohem Grade bei den Phöniziern und Ägyptern.

Die beiden ersten Teile des Staatsganzen oder Gruppen der Staatsangehörigen, die Herrschenden und die Wächter, bilden nun fast ausschließlich den Gegenstand der Betrachtungen in Platos Büchern vom Staate. Der dritte Teil, das Volk, wird nur nebenbei erwähnt. Diese nebensächliche Behandlung des Volkes ist nun, so auffallend es dem eigentlichen Politiker und so anstößig es dem Demokraten erscheinen mag, doch vom Standpunkte Platos und seiner Dreiteilung aus wohlbegreiflich. Dem Volke nämlich fallen die rein wirtschaftlichen Aufgaben zu, Güter zu produzieren, Handel zu treiben und Geld zu gewinnen; es besteht aus den Chrematophilen, d. h. aus denjenigen, welche nur für diese niedere Art der Tätigkeit Sinn und Verständnis haben, und da Plato in seinen Büchern vom Staate nur die Staatsverfassung und nicht die Wirtschaftsordnung behandelt — auf diese kommt er erst in seinem Buche von den Gesetzen —, so ist es im Grunde selbstverständlich, daß er nur um die beiden oberen Gesellschaftsklassen sich kümmert. Sie allein sind im engeren Sinne staatlich tätig, ja sie dienen ausschließlich dem Staate. Die wirtschaftlichen Sorgen sind ihnen vollkommen abgenommen. Sie werden vom wirtschaftenden Volke ernährt und in jeder Weise unterhalten. Es besteht also vollkommene Arbeitsteilung zwischen den einzelnen Teilen des Gesamtvolkes. Es zerfällt in den Nährstand, den Wehrstand und den Lehrstand, wenn wir diese mittelalterlichen Ausdrücke hier anwenden wollen, wobei der Lehrstand zugleich den Regierstand darstellt. Diese scharfe Gliederung war für das Altertum neu; für uns dagegen, wo längst das Staatsbeamtentum und das stehende Heer vom wirtschaftenden Teile der Bevölkerung gesondert ist und von diesem ernährt wird, liegt darin nichts Auffallendes.

Plato geht aber in einem Punkte in der Sonderung noch weiter, indem er es nicht mit der Arbeitsteilung bewenden läßt, sondern eine vollkommene, kastenmäßige Absonderung der beiden oberen Stände von den unteren durchführt, alles im Interesse der Gerechtigkeit; denn gerecht sein heißt nach Plato, jedem das Seine geben, und dazu gehört, jeden für seine besondere Aufgabe besonders geeignet machen. Er glaubt nämlich nur durch diese Absonderung die

Wächter und die Herrschenden für ihre spezifische Funktion recht erziehen und vorbereiten zu können. Und zwar sind es zwei Ziele, die er dabei im Auge hat, einmal die Unterdrückung aller persönlichen Interessen, welche mit dem allgemeinen oder Staats-Interesse in Konflikt kommen könnten, und dann die Erziehung einer für ihre besonderen Aufgaben noch geeigneteren Nachkommenschaft durch Anwendung des Prinzips der Zuchtwahl.

Beginnen wir mit dem letzteren. Es ist ja zugleich ein außerordentlich modernes und, in seiner Anwendung auf den Menschen, namentlich von den sogenannten Rassenhygienikern vertretenes Prinzip. Danach soll der Mensch bei der Eingehung der Ehe sich nicht, wie gewöhnlich, von dem blinden Gefühl der Liebe leiten lassen, sondern vielmehr ganz rationell vorgehen und die Wahl seines Lebensgefährten so treffen, daß die beiderseitigen Eigenschaften nach Möglichkeit sich ergänzen oder ausgleichen, und so Aussicht auf eine besonders vollkommene Nachkommenschaft bestehe. In dieser modernen Form mag der Gedanke noch leidlich scheinen, wenigstens solange es bei einer rein geistigen Beeinflussung der Liebeswahl bleibt. Energisch aber werden wir uns wehren, wenn irgend ein Zwang auf diesem Gebiete ausgeübt werden sollte, etwa von einer ärztlich beratenen Staatsbehörde. Dann lieber ein paar minder vernunftgemäße Ehen und minder vollkommene Kinder, als solche von erzwungener Vollkommenheit. Wir können überdies uns in Wahrheit gar nicht denken, daß der Zwang hier wirklich zu höherer Vollkommenheit führen könne, vielmehr möchten wir glauben, daß, wenn nicht Vernunft und Gefühl auf diesem Gebiete in Einklang ist, eine Zuchtwahl nach äußeren Gesichtspunkten oder gar eine von Fremden vorgenommene, zwangsweise aufgedrungene Verbindung keine guten Folgen haben kann. Wenn irgendwo das rein Persönliche, Subjektive Geltung haben soll, selbst auf die Gefahr, daß es in vielen Fällen gröblich in die Irre gehen möge, so ist es auf diesem Gebiete der Liebeswahl; und der Fortschritt kann hier nur darin bestehen, daß immer mehr Menschen richtig zu wählen lernen. Dieser Fortschritt wird aber gerade gefährdet, wenn man den Zwang an die Stelle

der Freiheit setzt. Besser in Freiheit fehlen als im Zwange das Richtige tun! — Denn nur durch Freiheit kann schließlich wirkliche Besserung kommen.

Plato geht nun, seiner Grundanschauung gemäß, daß nur der Weisheitliebende vernünftig zu urteilen imstande ist, in der Bevormundung der einzelnen Menschen durch den Staat noch außerordentlich viel weiter, als unsere Rassenhygieniker zu tun wagen. Er beseitigt jede letzte Spur von Freiheit, verlangt die souveräne Bestimmung der Regierenden über die Vereinigung der Menschenpaare zur Ehe und macht dem voraussichtlichen Widerstande der Untertanen gegen diese Willkür nur eine schwache und dabei recht merkwürdige Konzession. Es soll den Paaren vorgetäuscht werden, als ob nicht der Wille der Regierenden, sondern das Los über ihre Vereinigung entscheide, von dem richtigen Gedanken ausgehend, daß die Menschen sich lieber dem Zufall als dem Willen Regierender unterwerfen. Von einer wirklichen Ehe kann außerdem bei den Wächtern und Wächterinnen des Platonischen Staates nicht die Rede sein, denn die Paare werden nicht dauernd zusammengegeben, sondern die Regierenden behalten sich vor, immer wieder die Paare aufzulösen und neu zu bilden, alles im Interesse der Zuchtwahl und außerdem, um die Entstehung dauernder Gemeinschaften und mit dieser verknüpfter Sonderinteressen zu verhüten. Die Platonischen Ehen sollen außerdem, als Prämien für besondere Leistungen im Kriege oder zur Belohnung sonstiger Tüchtigkeit, dem Staatszwecke dienstbar gemacht werden.

Mit der eigentlichen Ehe verschwindet auch die Familie vollständig bei den Wächtern des Platonischen Staates. Sowie zwischen Mann und Frau, so werden auch zwischen Eltern und Kindern keine dauernde Bande geduldet. Sofort nach der Geburt werden die Kinder den Müttern genommen und Ammen in öffentlichen Krippenanstalten übergeben. Die Eltern dürfen weder ihre Kinder behalten und pflegen, noch dürfen sie sie auch nur kennen. Jedes Band der natürlichen Verwandtschaft wird künstlich durchschnitten. Eine neue Art der Verwandtschaft wird dafür geschaffen, indem alle Kinder,

welche innerhalb einer bestimmten Zeitperiode geboren sind, untereinander sich Brüder und Schwestern nennen, und entsprechend alle diejenigen Erwachsenen, die überhaupt unter der betreffenden Gruppe Kinder haben, Väter und Mütter, ohne individuelle Unterschiede. Wie man der natürlichen Begierde der Eltern steuern will, an der Ähnlichkeit oder besonderen Merkmalen doch ihre leiblichen Kinder herauszufinden, gibt Plato nicht an. — Schwache, verkrüppelte oder sonstwie mißratene, sowie auch die aus nicht gesetzlichen Verbindungen entsprungene Kinder werden einfach, wie in Sparta, ohne Wissen der Eltern, das ja hier leicht zu umgehen ist, beiseitegeschafft. Auch die Zahl der Kinder wird durch geeignete Maßregeln, dem jeweiligen Bedarfe an Kriegern gemäß, vom Staate geregelt.

Da nun die Wächter und deren Frauen, wie wir sahen, mit irgendwelchen Arbeiten für ihren Unterhalt nicht belastet sind, vielmehr vom wirtschaftenden Volke unterhalten werden, da ferner die Frauen der Wächter aller Sorge um Kinderpflege und Kindererziehung enthoben sind, so haben sie offenbar noch viel weniger zu tun als viele heutige Frauen der höheren Stände, und es wäre daher im Platonischen Staate sofort eine Frauenfrage entstanden, wenn nicht Plato, diese Frage voraussehend, gründlich vorgebeugt hätte. Er löst die Frage höchst modern durch Einführung vollständiger Gleichberechtigung der beiden Geschlechter. Die Wächterinnen also werden so gut wie die Wächter durch Gymnastik und Musik zu guten staatsgetreuen Soldaten ausgebildet. Dem Einwurf, daß sie sich dazu doch wohl wenig eignen werden, begegnet Plato, im Vertrauen auf die Allmacht der Erziehung, mit dem ungalanten Hinweis darauf, daß man ja auch weibliche Hunde so gut wie männliche mit Erfolg zur Jagd abrichte.

Endlich hat Plato in seinem Staate noch eine Einrichtung getroffen, die eigentlich schon eine Folge der Aufhebung der Familie und der Überwälzung aller wirtschaftlichen Arbeit auf die Klasse des eigentlichen Volkes ist, aber doch auch als besondere Einrichtung mit besonderem Zwecke aufgefaßt werden muß, ich meine die Ab-

schaffung des persönlichen Eigentums bei den beiden oberen Ständen. Die Herrscher und die Wächter sollen überhaupt nichts haben, was sie ihr eigen nennen können, weil sie alle zusammen eine vollkommene Einheit bilden sollen. Sowie, nach einem griechischen Sprichwort, unter Freunden wirklich alles gemeinschaftlich sei, so müsse auch im vollkommenen Staate alles allen gehören. Auf die Wächter beschränkt, kann man nun diese Gütergemeinschaft neben der Weiber- und Kindergemeinschaft und in Anbetracht der völligen Befreiung der Wächter von allen wirtschaftlichen Funktionen nicht einmal sehr befremdlich finden. Wer keine Familie hat und auch für seinen eignen Unterhalt nicht zu sorgen hat, wird nach Eigentum außer den allernotwendigsten Gebrauchsgütern, wie Kleidung und Waffen, kaum irgend ein Verlangen haben. Die Wächter wohnen in gemeinsamen, dem Staate gehörigen Häusern, essen wie die Prytanen an gemeinsamer Tafel, empfangen alle übrige Leibes- und Lebensnotdurft vom Staate, wie unsere Soldaten; was sollten sie da mit Privateigentum? Demnach ist der Punkt der Platonischen Utopie, an welchem der moderne wirtschaftliche Individualismus zuerst Anstoß zu nehmen pflegt, im Grunde der am wenigsten utopische. Man vergißt nur zu häufig bei der Kritik der Platonischen Einrichtungen, daß sie nicht als allgemein gültig für alle Einwohner des Staates gedacht waren, sondern nur für die Wächter und die aus ihnen hervorgehenden Herrscher und Führer gelten sollen.

Wenn wir jedoch, selbst unter Beachtung dieser Beschränkung, den Platonischen Kommunismus im ganzen betrachten, dann müssen wir allerdings gestehen, daß er im höchsten Grade modernem Empfinden und Denken widerstreitet. Die Unterdrückung jeder Persönlichkeit, außer bei der obersten Klasse der philosophischen Herrscher, welche alles und darum auch ihre eignen Angelegenheiten frei bestimmen, der Zwang selbst in den intimsten und persönlichsten Dingen, wie in der Liebe, die Züchtung besonderer Kategorien von Menschen, wie man eine Tierrasse züchtet, und die Abrichtung derselben zu ganz bestimmten Tätigkeiten ist nach unseren Begriffen einfach menschenunwürdig und unsittlich. Wir müssen uns daher

notgedrungen die Frage vorlegen: Wie war es möglich, daß der tiefreligiöse Plato mit seinem hohen Begriff von der unvergänglichen Menschenseele und seinem sonstigen Idealismus solche staatliche Einrichtungen nur ausdenken, geschweige an ihre Nützlichkeit und Durchführbarkeit glauben konnte?

Um Plato gegenüber den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir vor allem bedenken, daß wir nicht moderne Maßstäbe an ihn und seine Utopien legen dürfen. Man ist zu leicht geneigt, jeden Utopisten als einen Sozialreformer aufzufassen, wie es die modernen samt und sonders sind, und zu vergessen, daß es in Griechenland zu Platos Zeit eine soziale Frage gar nicht gab. Es gab keine wirtschaftlich bedrängte Klasse und, außer den Sklaven, auch keine wirtschaftlich abhängige Klasse, und an die Frage der Sklavenbefreiung rührte man nicht. Plato beschäftigt daher, wie schon öfter erwähnt, sich im Buch vom Staate überhaupt nicht mit wirtschaftlichen Dingen. Erst in dem zweiten, viel späteren Werk, in den „Gesetzen", werden auch wirtschaftliche Dinge, ja vorwiegend solche behandelt, und wir wollen daher nunmehr, bevor wir zu einem abschließenden Urteil schreiten, uns diese zweite Utopie kurz ansehen. Die „Gesetze" stellen insofern eine Ergänzung der Bücher vom Staate dar, als sie eben jenen Bevölkerungsteil behandeln, der aus der Staatsverfassung ganz ausschied, das beherrschte wirtschaftende, Ackerbau, Gewerbe und Handel treibende Volk. In diesem Dialoge werden die wirtschaftlichen Gesetze, welche von den Regierenden im Interesse des Volkes gegeben wurden, erörtert.

Die Bücher von den Gesetzen sind viel weniger utopisch als die vom Staate. Die Idee einer Beherrschung des Staates durch die Philosophen ist hier aufgegeben, ebenso die der Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft. Im Prinzip zwar wird daran festgehalten, daß ein Staat, in welchem volle Gemeinschaft von allem sei, der beste wäre, doch nur Götter oder in größerer Anzahl Göttersöhne vermöchten ihn wohl zu begründen. Plato will daher in den „Gesetzen" für die wirklichen Menschen, für das gegenwärtige Geschlecht, wie er sagt, eine Staatsverfassung entwerfen.

In dem Staate der Gesetze ist der Boden als Privateigentum aufgeteilt, doch soll die Gemeinschaft des Rechtes an ihm wenigstens dadurch zum Ausdruck kommen, daß jeder den ihm zugewiesenen Teil lediglich als ein ihm vom Staate anvertrautes Gut betrachte, das er im allgemeinen Interesse zu bewirtschaften habe. Es ist derselbe Gedanke, den wir auch im mittelalterlichen Lehnsrecht wiederfinden, wonach der König, d. i. der Staat, als Obereigentümer des ganzen Bodens angesehen wird.

In seinem Bestreben, einen wirklich ausführbaren Staat zu schildern, lehnt sich Plato viel mehr als in der ersten Utopie an die tatsächlichen Verhältnisse seiner Zeit an. Es ist ein Gebilde ähnlich dem griechischen Stadtstaate, von nur beschränktem Umfange, das Plato vorschwebt. Der ganze Staat umfaßt 12 Bezirke mit zusammen nur 5040 (= 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7) Haushaltungen und entsprechenden Landlosen, jedes groß genug, daß es einer Familie Nahrung zu geben vermöge. Die Familien haben wir uns allerdings größer als die unseren zu denken, da sie die Sklaven mit umfaßten. Diese Lose sind unveräußerliche, unteilbare Heimstätten, die jeweils auf den ältesten Sohn oder, in Ermangelung von Söhnen, auf die Erbtochter übergehen. Die Zahl der Lose soll niemals vermehrt oder vermindert werden. Im Notfalle sollen entweder Kolonien ausgesandt oder Ansiedler in das Land gezogen werden. Die Bewirtschaftung dieser Heimstätten oder Familienfideikommisse ist die einzige des Bürgers würdige Aufgabe. Alles Gewerbe, sowie den Handel soll der Bürger den Sklaven, den Freigelassenen und den Fremden überlassen.

Trotz seiner mannigfaltigen Konzessionen an die unabänderlichen realen Verhältnisse, insbesondere an das Freiheitsbedürfnis und Selbstbestimmungsrecht der Bürger, die namentlich in einem Wahlrecht und einer gewissen Selbstverwaltung der zwölf Bezirke zum Ausdruck kommen, sucht Plato auch in diesem nicht ganz idealen, aber doch, nach seiner Meinung, dem Ideal am nächsten kommenden Staate zu reglementieren, was sich nur irgend reglementieren läßt. Der archistische Charakter ist also dem Staate so weit als möglich er-

halten. Eine komplizierte Beamtenorganisation sorgt nach Kräften für die Aufrechterhaltung der Ordnung.

Obgleich jetzt die Ehen nach freier Wahl geschlossen werden, werden sie doch von klugen Frauen von Staats wegen überwacht, damit nichts geschehe, was dem Interesse des Staates an schönen und gesunden Kindern zuwider sei. Kinderlose Ehen werden vom Staate nach Ablauf einer angemessenen Frist wieder gelöst. — Die Erziehung der Kinder ist wenigstens teilweise noch Staatssache, und gemeinsame öffentliche Mahlzeiten gibt es auch in diesem Staate.

Von wirtschaftlicher Freiheit und Freiheit des Verkehrs ist nirgends die Rede. Die in den Händen von Sklaven und Freigelassenen befindlichen Gewerbe sind einem Zwang unterworfen, der viel weiter geht als der mittelalterliche Zunftzwang. Der Handel, welcher hauptsächlich von Fremden betrieben wird, wird ebenfalls aufs strengste überwacht. Als unlauterer Wettbewerb gilt schon die bloße Anpreisung der Ware auf dem Markte, und diese wird mit Geißelhieben und Stockschlägen bestraft. Jeder Verkäufer darf nur einmal fordern. Wird seine Forderung nicht angenommen, so ist damit jedes Geschäft ausgeschlossen. Ein Feilschen gibt es nicht. — Einfuhr von Luxuswaren ist ebenso verboten, wie die Ausfuhr von Waren, die notwendigen Lebensbedürfnissen dienen. — Der Bürger darf den Staat vor seinem vierzigsten Jahre überhaupt nicht, später nur verlassen, wenn es im öffentlichen Interesse liegt.

Die Religion, um auch dieses Kennzeichen aller streng archistischen Staaten zu erwähnen, ist keineswegs Privatsache, sondern es gibt eine Staatsreligion, vor der kein Entrinnen möglich ist.

Diese Beispiele zeigen zur Genüge, welcher Art auch dieser zweitbeste von Plato entworfene Staat war. Er war wie der erste eine Zwangsanstalt. Aber trotz dieses Grundfehlers und trotz der mancherlei Entgleisungen, denen Plato im einzelnen verfallen ist, liegt doch in ihnen und namentlich gerade in der Utopie des „Staates", weniger der „der Gesetze" eine Größe, die sie weit über die späteren Utopien hinaushebt. Die Größe besteht darin, daß Plato in erster Linie immer von der Forderung der Gerechtigkeit ausgeht.

Nicht Wohlsein für alle, sondern die Gerechtigkeit des Staates zu verwirklichen, ist das Problem, welches er sich gestellt hat.

Wenn nun Plato bei der Lösung dieses Problems zu Resultaten kam, welche in scharfem Kontrast zu unseren Idealen stehen, so ist dieses nur ein Beispiel für die schon bekannte Tatsache, der wir immer wieder begegnen werden, daß es ein einheitliches, allgemein anerkanntes Ideal auf diesem Gebiete überhaupt nicht gibt. Denn wirklichem Idealismus sind offenbar auch Platons Entwürfe von Zukunftsstaaten entsprungen, aber eben dem spezifisch Platonischen Idealismus. — Plato ist ganz erfüllt und beherrscht von dem Gedanken, daß Weisheit und Tugend des Menschen eng zusammenhängen, und daß Weisheit durch ernstes philosophisches Denken und nur durch dieses erworben werde. Nur der Philosoph kann daher weise und wirklich tugendhaft sein. Alle Nichtphilosophen sind ihm daher eine banausische, rückständige Masse, welche für die höheren Lebensaufgaben gar nicht in Betracht kommen könne. Aus dieser idealistischen Wertung der Wissenschaft, welche aber in Überschätzung und in philosophische Überhebung übergeht, entspringt zunächst die kastenartige Scheidung der Gesellschaftsklassen. Nur die Begeisterten, der höheren Leidenschaften Zugänglichen finden noch neben dem Philosophen Gnade bei ihm. Alles übrige ist philochrematische, in wirtschaftlichem Naturalismus versunkene Masse, die wirklich nur dazu da ist, die Philosophen zu ernähren, ihnen die grobe Sklavenarbeit abzunehmen. Es steckt etwas in ihm von Nietzsches Hochmut, welcher die menschliche Gesellschaft einen Umweg der Natur nennt, um einige Genies hervorzubringen. So auch ist für Plato der Staat eigentlich nur dafür da, den paar Philosophen das Leben möglich zu machen. Er ist fest durchdrungen von dem Gedanken, daß die Philosophie berufen sei, „den Lauf der Welt zusammenzuhalten“, das ganze Leben zu beherrschen und zu regieren. Hierin liegt ja auch, wie wir gesehen haben, das eigentlich Utopische bei ihm, daß er an diese Möglichkeit glaubt.

So hoch er daher die philosophische Seele schätzte, so gering stand bei ihm die nichtphilosophische, gemeine, und daher trug er

kein Bedenken, sie einfach als Mittel zu betrachten, nicht als Selbstzweck, als welchen er nach unseren Begriffen allein den Menschen hätte betrachten dürfen. Dieser Grundsatz wurde bekanntlich von Kant als das Fundament aller Sittlichkeit bezeichnet. Nach Plato hat der Nichtphilosoph gar keine höheren Bedürfnisse, hat kein inneres Leben, nicht die Fähigkeit der Selbstbestimmung und Selbstveredelung und bedarf also auch nicht der Freiheit, welche bei den feiner organisierten Philosophen zur Entwicklung dieser Fähigkeiten nötig ist.

Daraus entspringt dann jener Archismus, die Sucht, alles durch den Staat rücksichtslos zu bestimmen und zu reglementieren, der für Platos Utopien charakteristisch ist. Wir werden uns daher von diesem Ideal nur befreien, über dasselbe hinauskommen, wenn wir ein Tröpflein anarchistischen Öles hinzufügen, indem wir die Idee der Freiheit zu der der Gerechtigkeit in Platos Sinne hinzugesellen. Nach unserer modernen Auffassung gehört überhaupt beides zusammen, man kann nicht gerecht sein, jedem das Seine geben, ohne ihm auch Freiheit zu gewähren. Plato meinte, es genüge, wenn die philosophischen Herrscher frei wären. Darin, daß er den inneren Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Freiheit nicht erkannte und anerkannte, liegt der innere Widerspruch des Platonischen Systems.

In diesem Sinne bedeutet die vier Jahrhunderte später verkündigte religiöse Auffassung, wonach jeder Mensch, auch der geistig unbedeutendste, zu den Berufenen gehörte, und die geistige Freiheit für alle proklamiert wurde, einen gewaltigen Schritt über die philosophische Exklusivität Platos hinaus. — Mit dieser geistigen Revolution und ihren Beziehungen zum Utopismus werden wir uns im nächsten Vortrag zu beschäftigen haben.

Dritter Vortrag.

Verehrte Zuhörer! Seit dem Anfang unserer Zeitrechnung wurde durch die Begründung des Christentums für die Völker Vorderasiens und Europas eine Umwertung aller Werte eingeleitet, wie sie grundsätzlicher niemals nachher vorgenommen oder versucht worden ist. Ich habe ja schon in dem ersten Vortrag den Gegensatz der religiösen zu den übrigen Weltanschauungen, den anderen realistischen sowohl wie den utopistischen, zu kennzeichnen gesucht und kann mich hier wieder auf das damals Gesagte beziehen. Trotzdem muß ich nochmals auf jene Gegensätzlichkeit zurückkommen, weil es sich jetzt darum handelt, sie nicht bloß in ihrer Allgemeinheit auszusprechen, sondern direkt zu beweisen, daß das Christentum so wenig, wie überhaupt eine echte Religion, kommunistisch oder sozialistisch gestimmt sein kann.

Gerade neuerdings, wo wieder von einer Umwertung aller Werte viel die Rede ist, die, nach der Meinung ihres Urhebers, eine Rückwertung zu den Wertungen des Altertums, in Reaktion gegen das Christentum und gegen die religiöse Weltauffassung überhaupt bedeuten soll, tritt die Meinung vom kommunistischen Gehalt des Christentums wieder besonders hervor. Auch das moderne sozialpolitische Christentum, das gerne mit sozialistischen Ideen spielt und sich geradezu manchmal, aber völlig unberechtigterweise als christlichen Sozialismus bezeichnet, hat den Irrtum genährt, dem ich hier entgegentreten muß.

Zwei Gründe namentlich sind es, die für den sozialistischen Kern des Christentums geltend gemacht werden. Das Eintreten desselben für die Niedrigen und Armen und dann der sogenannte Kommunismus des Urchristentums. Wir werden uns also mit diesen beiden Erscheinungen hier näher zu befassen haben.

Auf die rein religiöse Bedeutung der Erquickung der Mühseligen und Beladenen habe ich schon im Einleitungsvortrag hingewiesen. Doch die Vertreter der Meinung, daß das Christentum seiner Natur nach sozialistisch sei, überzeugt dieses Argument nicht, und sie beharren bei der Auffassung, daß die christliche Vorliebe für die Armen identisch sei mit dem Prinzip des Schutzes der Schwachen, welches die moderne Sozialpolitik auf ihre Fahne geschrieben hat. Beiden Anschauungen, der christlichen und der sozialpolitischen, liege der Gedanke zugrunde, daß dem Kampfe ums Dasein mit seiner Bevorzugung der Starken, Lebenskräftigen, Widerpart geboten werden müsse durch Schutz und Unterstützung der Schwachen, geistig und körperlich Minderwertigen, welche ohne diese Hilfe im Kampfe unterliegen und umkommen müßten. Wir hätten dann auf der einen Seite den Naturalismus mit dem Prinzip der natürlichen Auslese, kraft welcher die starken, am besten für den Kampf ausgerüsteten Individuen siegen und die Rasse fortpflanzen, die schwachen dagegen und mangelhaft bewaffneten Individuen untergehen und von der Fortpflanzung ausgeschlossen werden. Nur dadurch werde der Fortschritt, die allmähliche Vervollkommnung des Menschengeschlechtes gewährleistet. Auf der anderen Seite stünde das Christentum neben der modernen Sozialpolitik mit dem entgegengesetzten Prinzip, die Schwachen und Krankhaften zu hegen und zu pflegen, um sie vor dem Untergang zu bewahren, dem sie dem natürlichen Laufe der Dinge nach verfallen wären. Die Folge dieser Politik wäre, sofern sie das Prinzip des Schutzes der Schwachen zur ausschließlichen Geltung brächte, Aufhebung der heilsamen Wirkung der natürlichen Auslese, Erhaltung des Minderwertigen, Degeneration der Menschheit. Herrscht jenes Prinzip neben dem des Kampfes, so wird es zum mindesten dessen Wirkung teilweise aufheben und den Fortschritt hemmen. Aus solchen Gedankengängen heraus bekämpften die Rassenhygieniker die Sozialpolitik als fortschrittsfeindlich, bekämpfte Nietzsche das Christentum als die Religion der Schwächlinge und Sklavennaturen.

Ist nun aber mit dieser Gegenüberstellung von Christentum und modernem Naturalismus und mit dieser Gleichstellung des Christen-

tums mit moderner Sozialpolitik das erstere wirklich richtig und hinreichend gekennzeichnet? — Ich glaube, nicht! — Es heißt nicht nur neuen Wein in alte Schläuche füllen, wenn man die modernen Gedanken der Vervollkommnung durch den Konkurrenzkampf und den des Schutzes der Schwachen mit den Grundgedanken des Christentums in Verbindung bringt, sondern es sind diese Antithesen und Parallelen grundsätzlich falsch und irreleitend.

Niemals hatte das sich selbst treugebliebene Christentum die dem modernen Ausleseprinzip entgegengesetzte Tendenz, die Schwachen zu erhalten und die Starken zu unterdrücken. Das lag ganz außerhalb seines Bereiches, denn es wollte überhaupt keine Politik treiben, sondern nur Seelsorge: Es wollte den Schwachen trösten in seiner Schwachheit und wollte den Starken demütigen in seiner Stärke mit dem Gedanken, daß Schwachheit und Stärke im weltlichen Sinne überhaupt nicht das über den wahren Wert des Menschen Entscheidende ist. Es ist nicht an sich dem Starken abhold und ein Freund des Schwachen; denn das Starke kann innerlich groß und das Schwache kann innerlich verkommen sein. Ebenso verwirft es nicht den Kampf ums Dasein an sich; denn der Kampf kann edle Motive haben, während die Friedfertigkeit vielleicht aus niedrigster Gesinnung entsprang. Was das Christentum behauptet, ist allein, daß der Ausgang des Kampfes nicht maßgebend sei für den inneren Wert eines Menschen, wie es die Anschauung des Altertums gewesen war. Es kann also ein Mensch im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kampfe ums Dasein unterliegen und doch in bezug auf diejenigen Eigenschaften, nach welchen wir den Menschen vor allem bewerten müssen, höher stehen als der glänzendste Sieger. Der Sieg verbürgt den äußeren Fortschritt, nicht den inneren.

In dieser Gleichgültigkeit gegen den Daseinskampf und seine Ergebnisse liegt eben jene Umwertung der Werte, welche das Christentum entschiedener als eine andere Religion vor oder nach ihm vornahm. Es verwirft nicht den Kampf, sondern nur die Meinung, daß der Erfolg in ihm den absoluten Wertmaßstab des Menschen bilde, und stellt neben diesen eine neue Wertskala von ganz besonderer

Art. Das eine Maß schließt das andere nicht aus; beide können nebeneinander gelten; nur allerdings beansprucht das zweite den Vorrang über das erste. Das innere Maß ist das in letzter Linie entscheidende.

Hier tritt uns wieder die Doppelnatur des Menschen, die Tatsache, daß dieser, wie Kant es ausdrückte, zweier Welten Bürger ist, aufs deutlichste entgegen. Er soll in beiden leben, in beiden sich zurechtfinden und dem Konflikt, in den seine Doppelstellung ihn zu verwickeln droht, nicht dadurch ausweichen, daß er die eine Welt überhaupt flieht, sei es die äußere als Asket, sei es die innere als Weltkind. Er kann sich sogar, nach unserer Auffassung, in der inneren Welt nur bewähren, indem er den Kampf in der äußeren und, wo es sein muß, mit ihr aufnimmt. Der vollkommenste Mensch ist ohne Zweifel der, welcher sich in beiden bewährt, welcher den Kampf ums Dasein besteht, ohne in dem um das Gute zu unterliegen, welcher die Welt gewinnt, ohne an seiner Seele Schaden zu nehmen. Das ist sehr wohl möglich.

Sie sehen also, daß ein Gegensatz zwischen der religiösen und der naturalistischen Weltanschauung, in dem Sinne, wie er gewöhnlich aufgefaßt wird, gar nicht besteht. Sie vertragen sich nebeneinander, sobald nur die letztere den Anspruch fahren läßt, allein gelten und absolute Maßstäbe zur Beurteilung menschlichen Handelns liefern zu wollen. Die Religion dachte niemals daran, den Kampf ums Dasein zu beseitigen und das Krankhafte, Krüppelhafte, Schwächliche und Feige auf Kosten des Gesunden, Kräftigen und Heroischen zu erhalten, wie es Nietzsche in seinem blinden Eifer gegen das Christentum voraussetzt. Und ebenso falsch ist die Meinung Fr. Naumanns, daß moderner Geschäftsbetrieb, Gelderwerb und Konkurrenzkampf mit religiöser, insbesondere christlicher Gesinnung unverträglich sei.

Hat also etwa die religiöse Weltanschauung überhaupt keinen Einfluß auf das Verhalten des Menschen im Kampfe ums Dasein? Schaut sie ihm untätig zu, unbekümmert um den Ausgang und die Opfer des Kampfes; versucht sie ihn in keiner Weise zu beeinflussen? Keineswegs! — Es genügt, für die Änderung des Verhaltens der Menschen ein kennzeichnendes Beispiel sich vor Augen zu halten.

Im alten Sparta unterstützte man die Natur in ihrem Geschäfte der Auslese der Tüchtigen aus der Menge der Geborenen, indem man unbedenklich die schwächlichen, krüppelhaften oder sonstwie dem Staatszwecke hinderlich erscheinenden Kinder aussetzte und dem Untergange preisgab, und selbst Plato billigt dieses Verfahren und empfiehlt es seinem Idealstaate zur Nachahmung. Unserem Gefühl widerspricht dieses, vom naturalistischen Standpunkte betrachtet, durchaus richtige und zweckmäßige Verfahren durchaus. Wir vernichten nicht nur nicht die Leben, die uns wirtschaftlich belasten, ohne äußeren Nutzen zu versprechen, sondern wir erhalten sie oft mit größeren Opfern und pflegen sie mit größerer Liebe als die Gesunden und Kräftigen. Wir lassen auch nicht die im Kampfe, sei es im Kriege oder im wirtschaftlichen Kampfe, Unterliegenden, Verwundeten oder sonstwie zur Fortsetzung des Kampfes untauglich Gewordenen umkommen, wie es ehemals geschah, sondern suchen sie zu erhalten, ohne Rücksicht auf ihre fernere Tauglichkeit. Das ist ein Verhalten, das vom Standpunkt einer naturalistischen Weltanschauung aus niemals gerechtfertigt werden kann, und oft genug habe ich auch schon den Gedanken aussprechen hören, der sich uns aufzudrängen sucht, wenn wir etwa Blinden- und Taubstummenanstalten, Krüppelheime und Siechenhäusern oder Idiotenanstalten und Irrenhäuser besuchen: Wozu all diese Einrichtungen und dieser Kostenaufwand zur Erhaltung von Menschen, die keinen Zweck in dieser Welt erfüllen, als zu leben, die der Menschheit durch ihr Dasein keinen Dienst erweisen, ja nicht selten ihren Nebenmenschen und sich selber zur Last fallen? Wäre es nicht richtiger, wenn wir so hart und konsequent wären wie die Spartaner und kurz entschlossen all dieser Unvollkommenheit samt dem Unglück und Elend in ihrem Gefolge ein Ende bereiteten? In der Tat, unsere Handlungsweise ist, vom sogenannten weltlichen Standpunkt aus betrachtet, höchst verkehrt und irrationell, vor dem Verstande nicht zu rechtfertigen, sondern einem unklaren Gefühl entsprungen, über dessen Natur sich Rechenschaft zu geben schwer ist. Mitleid reicht nicht zur Erklärung; gerade das Mitleid würde uns manchmal, anders zu handeln,

empfehlen. Das Motiv der allgemeinen Menschenliebe aber heranzuziehen, hieße sich im Kreise bewegen, denn dieses bedarf ja, aus dem Gesichtspunkt der natürlichen Zweckmäßigkeit beurteilt, selbst der Erklärung. Es bleibt uns nur übrig, zuzugestehen, daß wir von Beweggründen geleitet werden, die nicht der naturalistischen Weltanschauung entstammen können, und daß der Sinn und Wert unserer Handlungsweise gerade in dem sacrificium intellectus liegt, das mit ihr verbunden ist. Wir sind überzeugt, daß die Unterdrückung der natürlichen Neigung, das wirtschaftlich Zweckmäßige zu tun, einen Gewinn bedeutet für unsere innere Welt, der höher zu schätzen ist als der damit etwa verbundene Verlust an äußeren Gütern und äußerem Behagen. Als Bürger der auf Erfolg im Kampf ums Dasein gerichteten Welt hätten wir uns anders entschließen müssen; wir fühlen uns als Bürger jener anderen Welt, die den äußeren Erfolg geringschätzt.

Merkwürdige Konflikte, erhabene und lächerliche, können entstehen aus dieser Doppelung der Welten; doch sie sind da, die beiden Welten, verflochten zu einer „Welt voll wunderbarer Wirrung", die jedem Monismus widerstrebt, und welche auch die Klugen nicht auf eine Formel zu bringen vermochten. Diese haben daher auch nie versucht, jene Konflikte aus der Welt zu schaffen durch eine radikale Änderung der Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung; denn sie wußten wohl, daß die wirtschaftlichen und sozialen Unzuträglichkeiten so wenig aus der Welt zu schaffen sind, wie Krankheit und Tod und die anderen von der Natur und durch ihre ehernen Gesetze verursachten Störungen der menschlichen Zirkel; es sei denn, daß die Menschen selber vollkommen würden. Darum hat auch die Religion sich nie mit Weltverbesserungsplänen befaßt und einen kommunistischen Staat begründen wollen, in welchem es keinen Kampf ums Dasein mit all seinen guten und üblen Folgen gibt. Mit anderen Worten: Es gibt keinen religiösen Sozialismus und insbesondere keinen christlichen Sozialismus und es kann ihn nicht geben. Die Religion würde sich selber aufheben und überflüssig machen, sobald sie nur solche Gedanken aufkommen ließe. Das hat sie selber, das haben auch ihre Gegner wohl gewußt.

Doch, wird man einwenden, ist denn nicht der bekannte Kommunismus des Urchristentums die direkteste Widerlegung dieser allzu kühnen Behauptung?

Wir werden uns mit diesem christlichen Urkommunismus etwas näher beschäftigen müssen. Bestand er, dann würde offenbar unsere Theorie der Utopien im allgemeinen und insbesondere die Lehre vom religiösen Realismus in ihren Fundamenten erschüttert werden. Zunächst ist notwendig, daß der „bekannte" christliche Kommunismus uns noch etwas bekannter werde.

Die einzige historische Quelle für den Kommunismus des Urchristentums besitzen wir in der Apostelgeschichte. Der Bericht über ihn ist kurz, und ich kann ihn daher Ihnen im ganzen Wortlaut mitteilen. Im 4. Kapitel heißt es da über die christliche Gemeinde zu Jerusalem: „Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, auch sagte keiner von seinen Gütern, daß sie sein wären, vielmehr hatten sie alles miteinander gemein . . . . Es war auch keiner unter ihnen, der Mangel litt; denn wie viele unter ihnen Grundstücke und Häuser besaßen, die verkauften dieselben und brachten den Erlös des Verkauften und legten ihn zu den Füßen der Apostel, und wurde davon einem jeden gegeben, soviel er bedurfte." — Das ist der ganze Bericht.

Wir haben den Begriff des Kommunismus bisher nicht definiert, doch ist Ihnen so viel jedenfalls bekannt, daß man unter Kommunismus eine Wirtschaftsordnung versteht, welche sich von der unsrigen dadurch unterscheidet, daß nach ihr die Güter nicht von den einzelnen in selbständiger Wirtschaft erzeugt und gegen Entgelt an andere verabfolgt werden, sondern nach welcher die Produktion mit der Gesamtheit gehörenden Mitteln gemeinsam vollzogen wird und die Güter nicht gegen Entgelt, sondern nach dem Bedarf oder anderen Gesichtspunkten unter die Mitglieder der kommunistischen Gesellschaft verteilt werden.

Bis auf die Verteilung gemeinsamer Güter nach dem Bedarfe eines jeden Mitgliedes der Gemeinde finden wir in der Beschreibung der Apostelgeschichte auch nicht ein einziges Merkmal eines kommunistischen Gemeinwesens. Wir haben vor uns nichts als eine kleine

Gemeinde, ohne jede besondere wirtschaftliche Organisation und ohne jegliche wirtschaftliche Absonderung von ihrer Umgebung. Die einzelnen Mitglieder der Gemeinde treiben ihr bürgerliches Gewerbe, produzieren Güter, um sie zu verkaufen, oder veräußern ihr Eigentum um Geld, bewegen sich also vollkommen innerhalb der bestehenden Wirtschaftsordnung. Nur an Mitglieder ihrer eignen Gemeinde verkaufen sie nicht, noch verzehrten sie, wie es somit üblich ist, mit ihrer Familie allein den Erlös der verkauften Güter, sondern sie stellten diesen der Gemeinde zur Verfügung. Dieses Geld wurde sodann nach Maßgabe des Bedarfes verteilt, und nun verfügt wiederum jeder über das empfangene Geld, indem er wie bisher auf dem Markte dafür Güter kauft, sich dadurch also wiederum der bestehenden Wirtschaftsordnung unterwirft.

Von Kommunismus ist hier nichts zu entdecken, nicht einmal ein Bild des primitiven Familienkommunismus haben wir vor uns, denn es fehlt durchaus die gemeinsame Güterproduktion. Wir haben es lediglich mit einer familienartigen Gütergemeinschaft zu tun, wie sie zu allen Zeiten bestand unter Menschen, die „ein Herz und eine Seele" waren. Was an dieser Gütergemeinschaft bemerkenswert ist, ist allein der Umstand, daß das Band, welches die familienhafte Gemeinde zusammenfaßte, die verbrüdernde Kraft der Glaubensgemeinschaft und vielleicht auch der gemeinsame Verfolger war. Sie ließe sich auch weder auf einen größern Kreis ausgedehnt, noch auch nur, ohne steten Zufluß von außen, dauernd vorstellen; denn sie zehrte vom Vermögen, und wie bald mögen die vorhandenen Häuser und Äcker verkauft und verbraucht gewesen sein. Wir hören daher auch nicht, daß irgendwo in apostolischer Zeit der Versuch gemacht worden ist, dem Beispiel der Gemeinde von Jerusalem zu folgen; für so unwesentlich wurde die hier spontan entstandene Gemeinschaft der Konsumgüter gehalten. Sie war im Grunde nur eine Armenpflege größten Stiles, auf freier Bruderliebe gegründet. Nur wer der naiven Ansicht ist, daß das Ziel des Kommunismus das Teilen des Besitzes sei, kann hier von einem christlichen Kommunismus sprechen.

Und sowenig es einen Kommunismus des Urchristentums gegeben hat, so wenig ist später der Gedanke eines wirklichen Kommunismus und Sozialismus auf christlichem Boden erwachsen. Man hat wohl die christlichen Chiliasten und Millennarier, jene merkwürdigen auf die Offenbarung Johannis sich berufenden Abergläubischen, welche um das Jahr 1000 zur Wintersonnenwende den Untergang der Welt oder den Beginn des tausendjährigen Reiches erwarteten, auch zu den Utopisten gerechnet. Felix Dahn hat in seinem Roman „Weltuntergang" die halb religiöse, halb weltliche Bewegung jener Tage anschaulich zu machen versucht. Aber wir sehen sofort, daß dieser an übernatürliche Ereignisse anknüpfende Glaube mit dem gar nichts zu tun hat, was wir Utopismus genannt haben. Die wirkliche Utopie hat ja gerade das Kennzeichnende, daß sie sich an diese reale natürliche Welt hält und sie mit natürlichen Mitteln umgestalten will.

Man hat sich manchmal darüber gewundert, daß das ganze Mittelalter trotz seiner dichterischen Begabung keine Utopie hervorgebracht hat. Wir werden es nur verständlich finden und würden uns eher über das Gegenteil wundern müssen in einer ganz von christlichen Ideen, wenn auch oft nur äußerlich, beherrschten Zeit. Denn in der Lehre der Evangelien findet sich keine Spur von der Idee einer Beseitigung des Eigentums oder gar von den Platonischen Vorstellungen einer Beseitigung der Ehe und einer Organisation der Gesellschaft auf neuer Grundlage. Vielmehr hat das Christentum ausdrücklich diese Fundamente der bestehenden Gesellschaft anerkannt im Sinne der Erklärung Christi: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen." Daß aber das alttestamentliche Gesetz, trotz der radikal sozialpolitischen, wohl nie verwirklichten Forderungen des Hall- und Jubeljahres, auch Eigentum und Ehe zu Grundlagen der Gesellschaft setzt, kann nicht bezweifelt werden.

In vollem Einklang damit steht, daß derjenige Kirchenlehrer, den wir als authentischen Interpreten der mittelalterlichen Kirchenlehre auffassen dürfen, ich meine den auch neuerdings wieder offiziell anerkannten heiligen Thomas von Aquino, voll und ganz auf

dem Boden der individualistischen Wirtschaftsordnung steht. In seinen verschiedenen Schriften nimmt er Stellung zu wirtschaftlichen Fragen, und namentlich in seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles entwickelt er das Idealbild eines Staates. Dieser Staat aber stellt lediglich die Übertragung Aristotelischer Begriffe in das Mittelalterliche dar und gibt die damalige Stadtwirtschaft so wenig idealisiert wieder, daß sie uns ein naturgetreues Bild von dieser Wirtschaft bietet. Die wirtschaftlichen Anschauungen des christlichen Kommentators sind vielfach sogar liberaler und individualistischer als die des Aristoteles, so namentlich in bezug auf die Geldwirtschaft. Während Aristoteles noch die antike Hauswirtschaft im Sinne hat, die nach dem Prinzip geleitet wurde, womöglich alle wirtschaftlichen Güter unter Zuhilfenahme der Sklavenarbeit auf eigenem Grund und Boden und im eigenem Hause zu erzeugen, und, wie Plato, daher eigentlich nur die Landwirtschaft als eine des freien Mannes würdige Beschäftigung anerkannte und aller Geldwirtschaft argwöhnisch gegenüberstand, steht Thomas schon ganz auf dem Boden der Geldwirtschaft der mittelalterlichen Städte und erklärt ausdrücklich das allen Utopisten so verhaßte Geld für eine Notwendigkeit in jedem Haushalt. Der Gedanke, daß der private Haushalt die notwendige Grundlage des Wirtschaftslebens sei, ist für ihn so unumstößlich, daß er eine Pflicht, Almosen zu geben, erst dann statuiert, wenn ein Überfluß an Einkommen oder Vermögen über das standesmäßige Auskommen vorhanden sei, und es geradezu als Sünde bezeichnet, Almosen zu geben, bevor die eigene Familie standesgemäß versorgt sei. Diese Stellungnahme in einer für die Kirche so wichtigen ethischen Frage beweist, wie wenig utopisch dieser mittelalterliche christliche Idealstaat eines Thomas war. Von dem sozialen Gedanken einer Emporentwicklung der unteren Stände findet sich bei ihm keine Andeutung, und als Grundlage einer modernen kirchlichen Sozialpolitik sind daher die Schriften dieses hervorragenden Kirchenlehrers durchaus unbrauchbar.

Nur um dem etwaigen Vorwurf zu entgehen, eine Utopie übergangen zu haben, die auf christlichem Boden erwachsen sein könnte,

will ich noch kurz einer aus altchristlicher Zeit und einer aus dem späteren Mittelalter hier Erwähnung tun. Die erste ist die des Gnostikers Karpokrates, aus dem zweiten Jahrhundert. Dieser merkwürdige Häretiker trat für Gütergemeinschaft und Aufhebung der Ehe ein und kennt nur die Lust als Zweck des Daseins. Als religiös oder gar christlich können diese Grundgedanken gewiß nicht bezeichnet werden. Die zweite Utopie ist die des Franzosen Pierre Dubois oder Petrus de Bosco, die fast anderthalb Jahrhunderte nach dem letzten Kreuzzuge die Idee dieser Züge in großartigstem Maßstabe wieder aufnahm. „De recuperatione terrae sacrae", „Von der Wiedereroberung des Heiligen Landes" ist der Titel seiner Schrift. Sie ist, mit ihren weitausschauenden, aber unausführbaren politischen Plänen, eine wirkliche Utopie, aber eine politische und keine soziale. Soziale Gedanken außer einigen über Erziehung, insbesondere auch Frauenerziehung, die aber auch kirchenpolitischen Zwecken dienstbar gemacht werden soll, kommen in dem Buche kaum vor. Interessant ist es vielleicht, daß de Bosco schon im Jahre 1307 die Ausbildung der Frauen in der Chirurgie und Medizin vorschlägt. Utopisch ist aber ja gerade diese Idee bekanntlich nicht.

Wir dürfen daher mit vollem Rechte sagen, daß das ganze christliche Mittelalter keine einzige soziale Utopie hervorgebracht hat. Erst im Zeitalter der Renaissance, in welchem die alten strengen Begriffe sich zu lockern beginnen, entsteht wieder eine Utopie, welche sich der Platos an die Seite stellen kann. Im Jahre 1516, etwa 1900 Jahre nach Platos Dialogen vom Staate, erscheint das berühmte Buch des Engländers Thomas Morus: „De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia"*). Der Name der in diesem Buche geschilderten Insel Utopia ist, wie Sie sehen, heute zum Gattungsnamen für einen Idealstaat überhaupt geworden. Schon daraus geht die Bedeutung dieses Buches für die utopische Weltanschauung deutlich hervor. — Kein Geringerer als Erasmus von Rotterdam besorgte für seinen Freund die Herausgabe.

*) Von der besten Verfassung des Staates und von der neuen Insel Utopia.

Thomas More oder Morus, wie er seinen Namen latinisiert hatte und wie er gewöhnlich genannt wird, war ein Mann, der die ganze humanistische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hatte und Platos Schriften kannte und bewunderte. Er war aber nicht bloß Gelehrter, sondern auch Staatsmann. Er stammte aus einer angesehenen Juristenfamilie und wählte auch selber die Jurisprudenz zu seinem Berufe. Schon jung wurde er ins Parlament gewählt und war eine Zeitlang Sprecher des Unterhauses. Unter Heinrich VIII., der ihn außerordentlich schätzte, gelangte er zu hohen Würden, wurde wiederholt zu diplomatischen Sendungen nach Frankreich und den Niederlanden verwendet, und wurde schließlich Lordkanzler von England, als erster in diesem höchsten Staatsamte, der nicht entweder der hohen Geistlichkeit oder dem hohen Adel angehörte. Überall erwies er sich als ein Mann edelster Gesinnung und festesten Charakters. Auf die höchste Probe aber wurde sein Charakter erst gestellt, nachdem er seine Staatsämter, Konflikte mit dem Könige wegen, niedergelegt hatte. 1534 wurde ihm vom König zugemutet, die Ehescheidung des Königs und die Rechtmäßigkeit seiner zweiten Ehe anzuerkennen. Er verweigerte es und wurde dafür in den Tower geworfen. Inzwischen war auch die Reformation in England durchgeführt, mit der Morus trotz seiner liberalen Gesinnung nicht übereinstimmte. Als ihm auf Grund einer Parlamentsakte befohlen wurde, den König als das Oberhaupt der englischen Kirche anzuerkennen, verweigerte er abermals den vorgeschriebenen Eid. Er wurde jetzt des Hochverrats angeklagt und 1535 im Tower hingerichtet. Mit einer Würde und Festigkeit, die allgemeine Bewunderung erregte, schloß er mit dem irdischen Leben ab.

Das war der Mann, der in seinem 38. Jahre die Utopia veröffentlichte. Es steht meines Erachtens fest, daß Morus nicht in dem Sinne Utopist war, daß er an eine Ausführbarkeit seines Staatsideales in absehbarer Zeit glaubte. Dazu war er zu sehr praktischer Staatsmann. Er nimmt selber am Schluß seines Buches, dessen Hauptteil in der Form einer Erzählung eines weitgereisten Mannes namens Rafael Hythlodeus gefaßt ist, gegenüber der Übertragung der ge-

schilderten idealen Zustände der fernen Insel Utopia auf die Städte und Staaten der damaligen Zeit eine reservierte Stellung ein. Schon der Name Hythlodeus, in welchem das griechische hythlos = leere Rede, Geschwätz steckt, scheint andeuten zu sollen, daß man den Erzähler nicht völlig ernst nehmen möge. Ich halte den Schlußsatz des Morus, daß er nicht alles billige, was Hythlodeus von Utopia erzählt habe, aber daß es dort eine Menge von Dingen gebe, von welchen er wünsche — und zwar mehr wünsche als hoffe —, daß die Städte sie sich aneignen möchten, für den Ausdruck seiner aufrichtigen Meinung, und nicht bloß, wie man gemeint hat, für eine Phrase, um sich gegen etwaige Angriffe zu decken. Das würde durchaus nicht zu dem so tapferen und aufrichtigen Charakter Morus' passen, den wir ja schon kennen. Ernsthafte Unannehmlichkeiten konnten ihm überhaupt aus der Veröffentlichung seines Buches kaum erwachsen, denn zu seiner Zeit pflegte man Utopien überhaupt nicht ernst zu nehmen. Erst in viel späterer Zeit, als die Utopien tatsächlich zu Parteiprogrammen wurden, begann die Staatsbehörde deren Verfasser als politische Personen zu betrachten und entsprechend zu behandeln. — Wie hätte auch zu Morus' Zeit die Einführung der Verfassung der Insel Utopia in England oder andere europäische Staaten vor sich gehen sollen, falls wirklich jemand diesen Gedanken erwogen hätte? Weder an einen König war zu denken, der die Durchführung versucht hätte, noch an die Bildung einer politischen Partei, welche die Ausführung solcher Forderungen auf ihre Fahne geschrieben hätte. Und so war denn das Buch sicher davor, als politische Denkschrift aufgefaßt zu werden. Kein Mensch dachte damals daran. Erst in unseren Tagen haben die sozialistischen Parteien sich der Utopia des Morus bemächtigt und den Kanzler Heinrichs VIII. zu einem der Ihrigen gemacht, unbewußt des gewaltigen Unterschiedes, der zwischen einem philosophischen Gedankengebilde und einem nach Verwirklichung ringenden politischen Staatsprogramme besteht.

In einem Punkte kündet allerdings die Utopia des Morus schon die Dinge an, welche kommen sollen. Sie ist die erste moderne Utopie in dem Sinne, als sie ausgeht und angeregt ist von der wirt-

schaftlichen Not, in welcher sich das Volk jener Tage in England befand. Sie ist daher in erster Linie eine wirtschaftliche Utopie, d. h. eine solche, die sich vorwiegend mit der Wirtschaftsordnung befaßt, woneben dann auch die anderen Zeitfragen, insbesondere die der religiösen Verfassung behandelt werden. Dadurch unterscheidet sie sich namentlich von Platos Staate, in welchem, wie wir sahen, die Gerechtigkeitsidee und die aus ihr entspringenden Verfassungsprobleme im Vordergrunde standen.

Näher steht die Utopia daher schon Platos „Gesetzen", an die sie in manchen Punkten formell anknüpft. Aus den zwölf Bezirken und 5040 Losen des Platonischen Staates sind aber, den größeren Verhältnissen des Englands seiner Zeit entsprechend, bei Morus 54 Stadtstaaten von je 6000 Familien geworden, die zusammen einen Territorialstaat bilden mit der Hauptstadt Amaurote, dem Sitze der Regierung und des Senates.

Modern ist ferner auch in der Utopia das erste, noch schüchterne Hervortreten des Freiheitsgedankens, den wir bei Plato so völlig vermißten. Der ganze Charakter der Verfassung und Wirtschaftsordnung ist weniger archistisch als der der Platonischen Staaten. Dem scheint allerdings zu widersprechen, daß Morus wieder zur Gütergemeinschaft, die Plato in seinen Gesetzen schon überwunden hatte, zurückkehrt. Er begründet sie aber ganz anders und viel realistischer als Plato, der bekanntlich die Interessengemeinschaft, welche durch Beseitigung des Privateigentums bei allen Staatsbürgern erzeugt werde, als Grund angibt. Morus dagegen geht, wie schon erwähnt, von einer praktischen Erfahrung aus, die er im England seiner Zeit gemacht hat.

Die Einleitung seines Buches bildet eine Unterhaltung zwischen Morus, seinem Freunde Peter Gilles aus Antwerpen und dem schon erwähnten eigentlichen Träger der Utopie, Raphael Hythlodeus, in Brügge gelegentlich einer der diplomatischen Sendungen des Morus. Man spricht u. a. von dem Überhandnehmen der Diebe in England und der Wirkungslosigkeit der strengsten Justiz gegen diese. Morus findet die Ursache davon in den traurigen wirtschaftlichen Verhält-

nissen jener Zeit. Diese sind herbeigeführt durch die vielen Kriege und die entlassenen Soldaten, dann durch die Verschwendungssucht der Reichen mit ihrer großen müßigen Dienerschaft, welche, wenn sie entlassen wird, neben den Soldaten, das Land mit Dieben und Müßiggängern füllt. Namentlich aber ist der Grund des traurigen moralischen Zustandes Englands eine Umwandlung in der Betriebsweise der Landwirtschaft. Die Schafzucht um der Wolle wegen war ein besonders rentables Geschäft geworden und darum vertrieben alle Großgrundbesitzer, geistliche wie weltliche, um sich ihr zuzuwenden, die Pächter von ihren Besitzungen und verwandelten das bisherige Ackerland in Schafweiden. Während der Ackerbau, zumal damals, viele Hände erforderte, genügten aber wenige Hirten, um das Vieh auf den an die Stelle der Äcker getretenen Weiden zu überwachen. So werden die armen Bauern scharenweise von Haus und Hof gedrängt. Weinend verlassen sie die Stätte, wo sie geboren und wo sie bisher ihre Nahrung gefunden, um in die Städte zu gehen oder im Lande herum zu vagabundieren, und entweder als Bettler in die Armenhäuser oder als Diebe in die Gefängnisse zu wandern und schließlich dem Galgen zu verfallen. — Überall sonst, sagt Morus bitter, werden die Schafe zu den sanften und harmlosen Tieren gezählt, in England dagegen seien sie so gefräßig und grausam, daß sie sich selbst an den Menschen vergreifen und diese mit Untergang bedrohen.

An diese und andere ähnliche Gespräche knüpft sodann die Erzählung des weitgereisten Hythlodeus an von der glücklichen Insel, auf der all dergleichen nicht vorkommen könne, weil es auf ihr kein Eigentum gebe. Weder sei hier eine Habgier der Besitzer möglich, welche den übrigen zum Schaden gereiche, noch könne es Diebstahl und andere Verbrechen am Vermögen geben, wo kein zu bestehlendes Eigentum vorhanden sei.

Das also sind Morus' Argumente gegen das Eigentum: Aus dem Eigentum stammt eine große Zahl von Lastern und Verbrechen. Sie alle wird man mit einem Male aus der Welt schaffen, wenn man das Eigentum beseitigt. Außerdem aber wird man dann in der

Lage sein, jedem Bewohner des Staates, der seiner Bürgerpflicht genügt, aus den Produkten der gemeinsamen Arbeit Existenz und Wohlstand zu garantieren. Denn, so meint Morus, wenn man zur Gütergemeinschaft übergeht, wird man Güter in Fülle haben. Wie Morus diese Hoffnung näher begründet, werden wir alsbald sehen.

Die erste Folge der Abschaffung des Eigentums ist natürlich Arbeitszwang. Denn das sieht auch Morus: Mit Beseitigung der bisherigen Wirtschaftsordnung, welche für die Besitzlosen das Einkommen an die Arbeit knüpft, fällt ein Hauptantrieb zur Arbeit fort. Morus verweist nun, wie alle Utopisten, hier zunächst auf die anderen Motive zur Arbeit, wie Ehrgeiz und Gemeinsinn, aber er fühlt, daß diese auf die Dauer nicht vollen Ersatz für den Antrieb des Selbstinteresses bieten können. Es besteht daher in Utopia eine strenge Arbeitsordnung: Die Arbeit findet überall zu ganz bestimmten Tageszeiten statt und wird von den Syphogranten, der wichtigsten wirtschaftlichen Behörde, streng überwacht. Jeder wird ferner auf zwei Jahre zur landwirtschaftlichen Arbeit kommandiert, die also offenbar schon das Ansehen und die Anziehungskraft verloren hatte, welche Plato ihr zuschrieb.

Da nun alle Einwohner des Staates arbeiten, insbesondere auch die Frauen, welche in jeder Hinsicht den Männern gleichgestellt sind, da es Müßiggänger überhaupt nicht gibt — sie werden eben nicht geduldet —, da ferner jede Produktion für Luxuszwecke ausgeschlossen ist und endlich die Arbeit aufs sorgfältigste vorbedacht und organisiert sein wird von der Behörde der Syphogranten, so ist in Utopia das Problem der Güterproduktion vorzüglich gelöst. Sechs Stunden täglicher Arbeit genügen unter diesen Umständen, den ganzen Güterbedarf zu erzeugen. Bei einer solchen Verringerung der Arbeitsleistung kann man allenfalls sich darüber trösten, daß alle Arbeit Zwangsarbeit ist.

Mit der Fülle der Erzeugnisse ist auch das zweite große Problem der Volkswirtschaft, das der Verteilung der Güter nämlich, gelöst, oder es hat vielmehr gar nicht aufkommen können. Nur aus dem Mißverhältnis von Bedarf und Menge der verfügbaren Güter ent-

steht Mangel und damit die Schwierigkeit der gerechten Verteilung des Vorhandenen. In Utopia besteht keine: jeder Haushalt kann vollauf alles erhalten, wessen er bedarf. — Daß in der Vorstellung eines vollauf befriedigten Bedarfes, bei der tatsächlichen Unbegrenztheit der menschlichen Bedürfnisse, schon eine Bedarfsbeschränkung liegt, sowie auch in dem Ausschluß aller Produktion von sogenannten Luxuswaren, bemerkt Morus, wie die übrigen in gleicher Richtung sich bewegenden Utopisten, nicht.

Außer der Zwangsarbeit, welche die Insel Utopia zu einem, wenigstens in wirtschaftlicher Hinsicht, ausgesprochen archistischen Staate macht, ist die Leichtigkeit, mit welcher Morus über das Verteilungsproblem sich hinwegsetzt, ein sehr schwacher Punkt seiner Utopie. Er denkt sich zum Zwecke der Bedarfsbestimmung eine Art Statistik über die Bedürfnisse der Utopier aufgenommen. Aber wer entscheidet darüber, was ein berechtigtes Bedürfnis ist und was nicht? Autoritative Entscheidung tritt an die Stelle freier Entschließung. Der Staat teilt jeder Familie ihren Anteil zu, so wie heute die Soldaten ihre Ration zugewiesen bekommen. Von Freiheit der Bedürfnisbefriedigung ist keine Rede.

Ebensowenig Freiheit herrscht im Punkte Berufswahl. Nachdem die Arbeiten einmal verteilt sind, behält jede Familie ihren festen Beruf. Die Söhne und Töchter folgen im Berufe den Eltern. Übergang von einem Berufe zum anderen ist nur möglich durch Eintritt in eine andere Familie, also durch Adoption. Daß aber auch da keine Freiheit herrschen kann, ist klar, denn die Verteilung der verschiedenen Arbeiten auf die Familien muß offenbar dieselbe bleiben, solange keine Änderung des Bedarfs eintritt oder die Produktionsmethoden sich wandeln. Daran denkt Morus begreiflicherweise nicht. Technische Erfindungen spielten in seiner Zeit noch keine Rolle.

Aus diesem Grunde konnte er auch ein anderes Problem, das dem modernen Utopisten gewöhnlich allerlei Nachdenken verursacht, nämlich die Frage, wem nun die unangenehmen, gesundheitswidrigen, ekelhaften und niedrigen Arbeiten zufallen sollen, nicht so wie moderne Utopisten lösen, welche oft sehr genial über alle Künste der modernen

Technik verfügen. Die berüchtigte Frage z. B., wer im Zukunftstaat die Stiefel wichsen soll, wird von den heutigen Utopisten einfach durch die Erfindung einer Stiefelwichsmaschine schnell und einfach gelöst. Morus dagegen brauchte für diese und ähnliche Arbeiten wirkliche Handarbeiter. Er weiß sich da nicht anders zu helfen, als daß er die Sklaverei wieder einführt, — ein sehr bedenkliches Mittel. Kriegsgefangene und Verbrecher sollen nach ihm die schmutzigen und niederen Arbeiten verrichten. Er spricht ferner merkwürdigerweise von Tagelöhnern aus den benachbarten Staaten, ohne uns zu erklären, warum diese sich zu so niederen Diensten in Utopia hergeben, statt bei sich die Verfassung dieser glücklichen Insel einzuführen.

Wie steht es auf der Insel Utopia nun mit den Familien? Das ist eine Frage, die uns lebhaft interessieren muß, nachdem wir die merkwürdigen Einrichtungen in Platos Staat kennen gelernt haben. Familien sind in Utopia vorhanden. Weiber- und Kindergemeinschaft ist ausgeschlossen. Morus war selber ein zu glücklicher Familienvater, als daß er den Utopiern nicht dasselbe Glück gegönnt hätte. Die Ehe hat aber zur notwendigen Voraussetzung, daß auch im Falle der, bei aller Harmonie der Ehegatten, möglichen Meinungsverschiedenheit eine Entscheidung getroffen werden könne, und das ist nur möglich, wenn auf einer der beiden Seiten die eventuelle Pflicht des Gehorsams besteht. Daß Morus sich hier, nach alter Sitte, für den Gehorsam der Frau entschied, werden auch die heutigen Frauenrechtlerinnen, sofern sie nicht die Ehe überhaupt für eine veraltete Institution halten, als unvermeidliche Ausnahme von der Regel der Gleichberechtigung billigen müssen. Im übrigen wird das gleiche Recht und die gleiche Pflicht beider Geschlechter streng durchgeführt, auch bei der unter merkwürdigen Vorsichtsmaßregeln stattfindenden Gattenwahl. Daß die Frauen den Männern in bezug auf die Verpflichtung zur wirtschaftlichen Arbeit gleichstehen, wurde schon erwähnt; hinzuzufügen ist, daß Gleichheit auch hinsichtlich des Militärdienstes besteht. Hierin schließt sich also Morus dem Vorbild Platos an, jedoch mit einer sehr bemerkenswerten Abweichung. Einen Zwang zum Kriegsdienst kennt nämlich Morus überhaupt

nicht, auch nicht für Männer. Es gibt nur freiwillige Krieger, und Morus begründet diese Freiheit damit, daß es keinen Zweck habe, Feiglinge zum Kriegsdienst zu zwingen. Leider verschweigt der weitgereiste Hythlodeus, wie viele Frauen tatsächlich in Utopia unter den Waffen stehen. Vermutlich nicht mehr, als bei uns das Kriegshandwerk wählen würden, wenn hier dieselbe Freiheit bestünde.

Eine Freiheit endlich findet sich in Utopia, die namentlich den modernen Geist ihrer Verfassung kennzeichnet, nämlich die Religionsfreiheit. Zwar gibt es eine Art Staatsreligion und Priester derselben; doch herrscht trotzdem die weitgehendste Toleranz. Alle Religionen und Kulte sind zugelassen, und sie wechseln daher von Provinz zu Provinz. In jeder Stadt gibt es Anhänger der verschiedensten Bekenntnisse. Selbst Verehrung von Himmelskörpern und der Personenkultus werden geduldet. Die Vernünftigen hätten aber, so wird berichtet, jede Götzendienerei verworfen und huldigten einer Art natürlicher Religion. Gewisse Grundvorstellungen, wie der Glaube an Gott und an eine unvergängliche Seele, hält man für so selbstverständlich, daß sie diejenigen, welche diesen Glauben nicht haben, gar nicht als Menschen betrachten, ihnen nicht die mindeste Ehre erweisen und kein öffentliches Amt anvertrauen. Bestraft aber werden selbst die Atheisten nicht. — Und weshalb hat man diese außerordentlich weitgehende Religionsfreiheit in Utopien eingeführt? Zunächst wegen des Friedens unter den Konfessionen, der vordem fortwährend gestört war, besonders aber weil man fand, daß die wirkliche Religion sich bei der Freiheit am besten befand. Das ist eine feine und tiefverständige Bemerkung.

Daß aber diese Toleranz, wenigstens für seine Zeit, noch eine Utopie war, mußte Morus später an sich selber erfahren, als er als Kanzler von England den Protestantismus bekämpfte und dessen Anhänger verfolgte. Er gab hier, nach seiner Meinung, einer politischen Notwendigkeit nach. Ohne zu diesem besonderen Falle Stellung zu nehmen, müssen wir zugeben, daß in der Tat von Duldung aller Bekenntnisse als Staatsmaxime erst dann die Rede sein kann, wenn die einzelnen Religionsgemeinschaften selber auf dem Standpunkt

der gegenseitigen Toleranz stehen. Solange sie einander befehden und so Harmonie und Frieden im Staate stören, kann dieser nicht mit verschränkten Armen zusehen, sondern muß wohl oder übel sich um des Friedens willen auf die ihm zu Gebote stehende Macht stützen und den Ruhestörer unterdrücken.

Es ist dies ein lehrreiches Beispiel dafür, wie leicht ein utopischer Bau sich in Gedanken errichten, aber wie schwer er aus dem von der harten Wirklichkeit dem Politiker dargebotenen, ungefügen Material sich ausführen läßt. — Durch Gesetze läßt sich keine Toleranz schaffen, wenn die Menschen nicht tolerant sind, sowohl die, welche die Gesetze anwenden sollen, als die, zu deren Schutze sie gemacht wurden.

Fast genau ein Jahrhundert nach der Utopie des Thomas Morus wird unter ganz anderen äußeren Bedingungen, von einem ganz anders gearteten Manne der zweite große Staatsroman der Neuzeit geschrieben. Im Jahre 1611 verfaßt der Dominikaner Thomas Campanella aus Kalabrien im Kerker zu Neapel die Civitas Solis, den Sonnenstaat. Veröffentlicht wird das Werk zwölf Jahre später und zwar in Deutschland, in Frankfurt a. M., wohin das Manuskript auf weiten Umwegen gelangt war.

Campanella hatte das feurige Blut der Süditaliener, dazu eine eminente Willenskraft nebst hoher geistiger, wenn auch mehr rezeptiver als produktiver Begabung. „Vir qui omnia legerat, omnia meminerat, praevalidi ingenii, sed indominabilis“*), sagt ein Zeitgenosse von ihm. Diese Unbezähmbarkeit beweisen sein Leben wie seine Schriften. Seine Bildung war ein Gemisch von klassisch-humanistischer und der kirchlichen Bildung seiner Zeit. — Jung trat er in den Dominikanerorden ein, denselben Orden, dem auch Albertus Magnus und Thomas von Aquino angehört hatten; denn was sollte ein Philosoph jener Zeit in Italien anders werden als Geistlicher? Hier wird Telesius sein Lehrer. Im übrigen paßte Campanella schlecht in die Mönchskutte und die Klosterzelle. Seine

*) Ein Mann, der alles gelesen, alles behalten hatte, von überwältigendem Geiste, aber unbezähmbar.

außerordentliche Gelehrsamkeit gibt ihm denn auch Gelegenheit, dem Drucke der Klosterwände zu entgehen, ohne dem Orden untreu zu werden. Zuerst im Auftrage seines Ordens, später, wie es scheint, in völliger Freiheit schweift er in ganz Italien umher, lehrend und mit den Gelehrten disputierend, überall angestaunt wegen seiner Gelehrsamkeit.

Sein unruhiger, tatendurstiger Geist begnügte sich jedoch nicht mit der bloßen Gelehrsamkeit. Er will auch politisch durchsetzen was er denkt, und er denkt schon damals, wie es scheint, daran, eine große Hierarchie an die Stelle der weltlichen Staaten zu setzen. Hier wird die Utopie zum ersten Male praktisch. Er zettelt eine Verschwörung an gegen die spanische Herrschaft in Neapel, der fast nur Geistliche und Mönche angehören: Dominikaner, Augustiner, Franziskaner, nur keine Jesuiten, die es nach seiner Meinung zu sehr mit der weltlichen Macht der Fürsten halten. — Die Verschwörung wird jedoch entdeckt und Campanella als das Haupt derselben im Jahre 1600*) in Neapel in den Kerker geworfen, den er erst nach $26\frac{1}{2}$ Jahren wieder verlassen sollte. Siebenmal wird er gefoltert, um von ihm die Enthüllung seines Planes zu erzwingen, das letzte Mal wird er 40 Stunden lang gebunden aufgehängt. Aber die raffiniertesten Qualen vermögen dem Munde des Unbezähmbaren kein Wort zu entlocken. Ungebrochen erträgt er alle Pein und mit hohem Stolze spricht er später von seiner fast übermenschlichen Willenskraft, die er hier bewiesen. Sie ist ihm ein Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens. — Er bezwingt durch seine Standhaftigkeit und Willensgröße seine Richter, und seine Kerkerhaft war infolgedessen verhältnismäßig leicht. Er darf im Kerker lesen, schreiben, Besuche empfangen, und entfaltet hier eine umfassende literarische Tätigkeit. Alle seine größeren Werke sind in dem Kerker entstanden. Im Jahre 1621, nach dem Tode Philipps von Spanien, erlangt er noch weitere Freiheiten, doch erst 1626 wird er freigelassen. Er geht jetzt nach Rom. Der Papst ist dem kühnen Kämpfer für eine

*) Ich folge hier der gewöhnlichen Darstellung dieser noch nicht ganz aufgeklärten Verhältnisse. Schuld und Umfang der Beteiligung Campanellas an der Verschwörung steht nicht fest.

absolutistische Hierarchie freundlich gesinnt, vermag ihn jedoch vor den Nachstellungen seiner Feinde nur zu schützen, indem er ihn scheinbar in der Haft der Inquisition hält. Geistliche und weltliche Feinde verfolgen ihn. Die ersteren schlägt er glänzend, aber vor seinen weltlichen Feinden, den Spaniern, die ihn jetzt der Konspiration mit den Franzosen beschuldigen, kann ihn schließlich auch der Papst nicht schützen. Er flüchtet im Jahre 1634 nach Frankreich mit Empfehlungen an Richelieu. Er wird in Avignon glänzend empfangen. Die letzten anderthalb Jahre seines bewegten Lebens bringt er zu in Paris, in dem Jakobinerkloster in der rue St-Honoré, demselben, das später der revolutionären Gruppe der Jakobiner den Namen gab. Er stirbt dort in Frieden, 1639. — Noch ein merkwürdiges Zusammentreffen möchte ich erwähnen. Kurz vor seinem Tode wird Ludwig XIV., der spätere roi soleil, der Sonnenkönig, geboren und der Schöpfer des Sonnenstaates begrüßt ihn in einem seiner letzten Gedichte als den König, welcher dereinst die ersehnte Einheit von Staat und Kirche verwirklichen sollte. — Eine merkwürdige Ironie der Geschichte: die Regierung Ludwigs XIV. als Verwirklichung des utopischen Sonnenstaates!

Der Sonnenstaat Campanellas schließt sich aufs engste an Platos Staat an. Er ist, kurz ausgedrückt, eine Übertragung der Platonischen Utopie vom Philosophischen in das Hierarchische. Gegen Morus bedeutet Campanella wieder einen gewaltigen Rückfall in das archistische Staatsprinzip. Für geistige Freiheit und Toleranz hat Campanella kein Verständnis, und auch die Ansätze politischer Freiheit, die in Morus' Utopie in der Beamtenwahl durch die Bürger und ähnlichen Institutionen sich fanden, sind im Sonnenstaate wieder vollständig getilgt und ausgelöscht. Alles wird hier von obenher geregelt und bestimmt. Alles geht aus vom geistlich-philosophischen Oberhaupt des Staates, dem Obermetaphysikus Hoh oder Sol und seinen drei Ministern Sin, Pon und Mor, deren Ressorts wir noch kennen lernen werden. Sie allein vermögen auch die richtigen Beamten zur Ausführung ihrer Anordnungen zu designieren; denn sie allein sind, wie Platos Philosophen, im Besitze

des dazu erforderlichen Wissens. Aus dem Wissen nämlich fließt auch bei Campanella alle Tugend und Tüchtigkeit, — aber nicht aus einem erst in freier Geistesarbeit zu findenden Wissen, sondern aus dem ein für allemal dogmatisch festgelegten Wissen der Philosophie Campanellas. Denn davon ist der stolze Kalabrese tief durchdrungen, daß er, der alle Weisheit der Alten Welt und des Mittelalters in sich aufgenommen, im endgültigen Besitze aller Theologie und Philosophie, einschließlich der dazu gehörigen Astrologie und Magie, sei. Von irgendwelcher Meinungsfreiheit ist daher natürlich im Sonnenstaate nicht die Rede.

Die einzige politische Freiheit besteht darin, daß das Volk den Wunsch nach Wechsel gewisser Obrigkeiten aussprechen kann, und daß die niedrigen Obrigkeiten dann eine Art Wahl vollziehen, doch bedarf jede Wahl der Berichtigung und Bestätigung der obersten Behörde, die ihrerseits sich durch Kooptation ergänzt.

Wie bei Plato zerfällt die staatliche Verwaltung in drei Teile oder Gebiete, entsprechend den drei Funktionen des Staates, der Machtentfaltung, unter der Leitung des Pon, der geistigen Tätigkeit, unter Leitung des Sin, und der Sorge um das materielle Wohl einschließlich der Fortpflanzung der Untertanen, unter der Leitung des Mor.

Dem Minister Pon sind die Militärangelegenheiten und der Krieg unterstellt. Bezüglich dieser ist nur bemerkenswert, daß auch im Sonnenstaat wie bei Plato die Frauen die Pflicht haben, am Kriegsdienst teilzunehmen. — Dem zweiten der drei Minister untersteht die ganze Wissenschaft, sowohl ihr Betrieb als ihre Lehre. Wenn man ihn unserem Kultusminister vergleicht, so liegt darin eine Herabsetzung der Befugnisse des Sin, welche die eines Kultusministers weit überschreiten, indem ihm nicht nur eine Aufsicht über den Wissenschafts- und Unterrichtsbetrieb, sondern auch über die Wissenschaft selber und deren Lehrsätze zusteht.

Interessant und lehrreich ist, was wir über die Unterrichtsmethode im Sonnenstaat erfahren. Sie erscheint äußerst einfach und naturgemäß. Die allergrößte Rolle spielt in ihr die Anschauung. — Die sieben genau quadratischen Mauern, welche die Sonnenstadt

konzentrisch umgeben und diese in einen zentralen und sechs ringförmige Teile zerlegen, sind dazu benutzt, Abbildungen von Gegenständen aus allen Reichen der Natur und allen Gebieten des Wissens in systematischer Ordnung aufzunehmen. „Einige Lehrer", sagt nun Campanella, „erklären diese Gemälde, und die Kinder erlernen ohne Mühe und fast spielend alle Wissenschaften durch Anschauung noch vor dem zehnten Jahre."

Man kann diese Schilderung des Unterrichtsbetriebes mit seinen staunenerregenden Erfolgen geradezu als Musterbeispiel dafür betrachten, wie Utopien gemacht werden: Ein an sich richtiger Gedanke liegt zugrunde, die Bedeutung der Anschauung für den Unterricht. Aber statt diesen Gedanken nüchtern zu betrachten und in seiner realen Tragweite zu prüfen, wird er in der Vorstellung des von der Erfahrung abgeschlossenen Utopisten zum Universalprinzip, zum Mittel, den ganzen bisherigen Unterrichtsbetrieb radikal umzugestalten und bis dahin unerhörte Erfolge zu erzielen. — Vor dem zehnten Jahre Kenner aller Wissenschaften! — Und nicht nur einige Begabte erreichen dieses wunderbare Ziel, sondern alle, ohne Ausnahme; denn ein Spiel ist geworden, was bisher eine Plage war, ohne Mühe erwirbt jeder, was bis dahin nur der Anstrengung der Begabtesten zugänglich war.

Das ist so ein Ausschnitt aus der Welt, in welcher die echten Utopisten leben, deren Campanella einer der typischen Vertreter ist. In Kerkermauern, künstlich abgesperrt von der wirklichen Welt, der Mittel und Wege zur erfahrungsmäßigen Prüfung seiner Gedanken beraubt, entwirft der Bemitleidenswerte seine radikalen Pläne. Doch er selber empfindet nicht die Enge seiner Welt und die Schranken seiner Erfahrung, überwindet er sie doch nach seiner Meinung mit dem Fluge seiner Gedanken.

Nicht alle Utopisten saßen, wie Campanella, hinter Kerkergittern; aber alle fühlten sich beengt in der Welt, die sie umgab, der Welt des Elends, der Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit, und suchten, wie er, ihren Schranken zu entfliehen, indem sie in Gedanken sich über sie hinwegzusetzen strebten. Und die Gedanken,

welche ihnen dazu dienen sollen, sind nicht absolut falsch, sie werden nur überspannt, in ihrer Tragweite überschätzt und in ihren Grenzen nicht ermessen, weil entweder der Wille, die Fähigkeit oder die Möglichkeit fehlte, die Grenzen durch Erfahrung festzustellen.

Einzelne Utopisten erkennen wohl, gleich oder später, den Fundamentalfehler ihrer Konstruktionen und sehen, daß es nur Gedankengebilde waren, die sie schufen. Der echte Utopist aber beharrt bei dem Glauben an die Durchführbarkeit seiner Fiktion und weiß die Bedenken durch neue Träume zu beschwichtigen.

Wer etwa Campanella eingewendet hätte, daß doch unmöglich ein Zehnjähriger die ganze Wissenschaft der Scholastik in sich aufnehmen könnte, dem hätte er erwidert, daß es sich in seinem Staate eben nicht um die Scholastik handelte, sondern um eine viel einfachere, kompendiösere Wissenschaft, zu der er den Plan schon fertig in sich trage. „Die Solarier", so heißt es in seiner Beschreibung ihres Staates, „haben nur ein einziges Buch, das sie ‚die Weisheit' nennen, ein Kompendium aller Wissenschaften, die mit wunderbarer Leichtigkeit zusammengefaßt sind. Dieses lesen die Lehrer dem Volke nach Art der Pythagoreer vor." Diese „Weisheit" besteht also aus dem philosophischen System des Campanella, das in diesem Buch für alle Zeiten festgelegt ist. Der Wissenschaftsbetrieb besteht demnach im Sonnenstaate in der dogmatischen Mitteilung einer vom Obermetaphysikus und seinem Gehilfen Sin approbierten Weisheit. Freie Forschung scheint hier so unmöglich wie überflüssig zu sein.

Ganz merkwürdig ist das Amt des dritten Ministers, des Mor. Seinesgleichen gibt es nicht bei uns, denn ihm ist unterstellt die Ernährung und die Sorge für die Gesundheit des ganzen Volkes, und außerdem alles, was mit der Nachkommenschaft und der Aufzucht der jungen Generation zusammenhängt. Mit den hierauf bezüglichen Einrichtungen beschäftigt sich Campanella aufs eingehendste. Hier finden wir nun alle jene Institutionen wieder, welche wir schon aus Plato kennen: Gütergemeinschaft, Weibergemeinschaft, Kindergemeinschaft, und zwar ausgedehnt auf das ganze Volk. Der Solarier hat keine eigene Wohnung, keine eigene Familie, überhaupt nichts

Eigenes, und die Aufsicht des Mor über alle auf die Erzielung einer tüchtigen Nachkommenschaft bezüglichen Dinge geht noch viel weiter, ist mit noch viel mehr Raffinement bis ins einzelne durchgeführt als bei Plato. Arzt und Astrolog wirken im Sonnenstaat zusammen, um dafür zu sorgen, daß alles, was hierher gehört, zur glücklichsten Stunde und in rechter Weise geschieht.

Selbst mit der Kleidung der Bewohner des Sonnenstaates beschäftigt sich Campanella. Die Oberkleider sind für beide Geschlechter gleich und gleich einfach. Ein einziges Gewand, das Jacke und Hose vereinigt, also das Urbild der heutigen „Combinations" war, diente Winter und Sommer. Das Unterkleid besteht aus weißem Linnen und wird jeden Monat mit Lauge und Seife gewaschen, bemerkt Campanella ausdrücklich, wohl in der Meinung, auch damit eine Forderung zu stellen, die zu seiner Zeit keineswegs allgemein erfüllt war. Utopisch kann man dieses Ideal nicht nennen.

Betrachten wir den Sonnenstaat und seinen Schöpfer im ganzen, so gibt es keinen besseren Beleg für den allgemeinen Satz, den ich im ersten Vortrag aussprach: Die Herrenmenschen, diejenigen also, die für sich ein großes Maß von Freiheit in Anspruch nehmen, haben am wenigsten Verständnis für die Freiheit anderer. Derselbe Mann, der in den Kerkermauern zu Neapel folgendes kraftstrotzende Lied zu dichten vermochte:

Drei Übel zu besteh'n bin ich geboren:
Tyrannentum, Sophistik, Heuchelei. —
Drum hab' ich auch, die Seele froh und frei,
Macht, Weisheit, Liebe treulich zugeschworen. —
Als ew'ge Säulen hab' ich mir erkoren
Der neuen großen Lehre diese drei,
Daß gegen jene nun gewonnen sei
Ein Heil der Welt, die sich in Nacht verloren. —
Krieg, Pest und Neid und Lüge, Teuerungen,
Verschwendung, Trägheit, Ungerechtigkeit
Sind den drei Übeln allesamt entsprungen. —
Und diese drei gebieret alle Zeit
Selbstsucht, die Tochter der Unwissenheit.
Sei nun Unwissenheit von mir bezwungen! —

derselbe Mann, sage ich, der gewiß wie keiner den Wert der Freiheit in seinem Leben empfunden hatte, hatte keinen Sinn für die politische, soziale, religiöse Freiheit anderer. — Er haßte die Deutschen wegen ihres religiösen Freiheitsdranges, wie aus einer späteren Schrift Campanellas „De monarchia Hispanica“ hervorgeht. In dieser enthüllt er auch ohne Umschweife seinen wahren politischen Plan, die damalige ganze christliche Welt mit Hilfe spanischer Waffen in einen großen Kirchenstaat zu verwandeln, an dessen Spitze als Obermetaphysikus der Papst stände, und dessen Pon der König von Spanien wäre. Das also war der geplante Sonnenstaat Campanellas!

Man wird nun hier vielleicht wiederum mit einem Schein des Rechtes einwenden: Also handelte es sich für Campanella um eine Utopie auf christlicher Basis. Wie verträgt sich das mit der These, daß die religiöse Weltanschauung antiutopisch sei, und daß es insbesondere einen christlichen Sozialismus nicht gebe? — Ich meine, diesen Einwand wird nur der erheben, der Hierarchie und Religion verwechselt oder miteinander vermischt. Das Fundament des Sonnenstaates ist nicht religiös, sondern rein hierarchisch, wie auch die ganze Gedankenrichtung seines Autors rein weltlich ist und nur zufällig, möchte man sagen, die religiöse Zeitfärbung erhalten hat. Campanellas Plan ist das alle Hierarchie kennzeichnende, im Prinzip verfehlte Unternehmen, die Welt der materiellen Interessen künstlich und zwangsmäßig in die Formen einer geistigen Welt zu bringen. Eine solche zwangsweise Verkopplung kann nur beiden Welten zum Schaden gereichen. Das ist der Fluch, der auf jeder Hierarchie lastet: sie erreicht keinen ihrer Zwecke. Vereinigen lassen sich die Anforderungen beider Welten nicht durch eine ein für allemal errichtete Staatsverfassung, sondern nur von Fall zu Fall, durch den einzelnen Menschen, und bei diesem nicht durch Zwang, sondern nur durch einen sittlich freien Willen.

Vierter Vortrag.

Verehrter Zuhörer! Bei allen Völkern finden wir die zwei großen, umfassenden Organisationen vor, die wir kurz als Staat und Kirche bezeichnen wollen. Der Staat, entstanden als Gemeinschaft zur Sicherung des Friedens im Innern und zu Schutz und Trutz nach außen, hat sich im Laufe der Zeiten zu einem vorwiegend den materiellen, wirtschaftlichen Interessen dienenden Verband entwickelt. Die Kirche, im weitesten Sinne des Wortes, ist die Organisation der unmateriellen, religiösen Interessen. Das Verhältnis von Staat und Kirche zueinander war zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern ein wechselndes. Auch die Utopisten sind keineswegs einig in der Frage, wie die Beziehung von Kirche und Staat zu ordnen sei.

Campanella suchte in seinem Sonnenstaate das Heil der Menschheit in der vollkommenen Verschmelzung der beiden Organisationen und er konnte nach seinem archistischen Grundprinzip gar nicht anders verfahren. Wer, wie er, die Menschen beherrschen will, muß sie ganz beherrschen und darf nicht einen Teil der Bedürfnisse der Menschen außerhalb seines Universalstaates lassen, ja er muß den Dualismus der menschlichen Natur, der in der sonst üblichen Zweiheit der Organisationen zum Ausdruck kommt, ganz zu beseitigen suchen; denn jeder Dualismus trägt naturgemäß den Keim von Konflikten in sich, wie sie ja aus der Geschichte zur Genüge bekannt sind. Der Utopist, der jegliche Störung der Harmonie in seinem Staatsgebilde auszuschalten bestrebt ist, muß diesem Wetterwinkel seine besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Die Toleranz, welche Konflikte nicht prinzipiell unmöglich zu machen, aber zu vermeiden sucht, ist bei Utopisten kein sonderlich beliebter

Standpunkt. Thomas Morus ist eine Ausnahme von der Regel. Für echte Utopisten gibt es daher nur drei Möglichkeiten bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche. Entweder es ordnet die Kirche dem Staat sich vollkommen unter, wie bei Plato. Oder es wird der Staat der Kirche vollständig unterworfen, wie bei Campanella. Oder endlich, man negiert das religiöse Bedürfnis überhaupt und sucht jede Organisation desselben hintenanzuhalten, wie es meistens die Absicht der modernen Utopisten ist. Die Formel unserer Sozialisten: Religion ist Privatsache, hat den nicht verkennbaren Nebensinn, daß sie niemals öffentliche Sache werden darf. Dieser letzte Standpunkt findet seine Rechtfertigung in der Anschauung, daß Religion lediglich den Zweck habe, die Menschen über die Mängel der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung hinwegzutrösten. Sie sei mit ihrem sozialen Realismus eine notwendige Ergänzung und Stütze dieser, indem sie die Kritik von ihr ablenke und sie vor Angriffen schütze. Mit der bestehenden Wirtschaftsordnung käme daher die Religion von selbst in Wegfall; sie habe ihre Rolle ausgespielt. Wenn alle irdischen Wünsche der Menschen erfüllt sind, wenn diese Welt vollkommen ist, wozu dann noch von einer anderen Welt reden!

Die anderen Utopisten, welche diese Anschauung nicht teilen, scheiden sich also in die zwei Gruppen derjenigen, welche die Religion für unentbehrlich für den Staat halten und sie in ihren Dienst nehmen wollen, und derjenigen, welche umgekehrt die staatliche Gewalt für die Religion nutzbar machen wollen oder richtiger mißbrauchen wollen. Diesen Hierarchen allen ist Campanellas Sonnenstaat das unübertreffbare und von keinem in seiner Konsequenz erreichte Vorbild.

Im Gefolge Campanellas finden wir auch einen protestantischen Geistlichen, der freilich, was hierarchische Gelüste betrifft, so weit hinter seinem Meister zurückbleibt, als überhaupt in dieser Hinsicht die protestantische Kirche der straffer organisierten katholischen nachzustehen pflegt.

Johann Valentin Andreae, der schwäbische Pfarrer, hatte in Genf die strenge Kirchenzucht Calvins kennen und bewundern

gelernt; sie schwebte ihm zeit seines Lebens als Muster vor. In seiner Jugend viel auf Reisen hin und her geworfen, im Mannesalter mancherlei unter den Stürmen des Dreißigjährigen Krieges leidend, verlebte er seine späteren Jahre ruhig als Hofprediger in Stuttgart und Prälat zu Bebenhausen. Er stirbt in Stuttgart 1654 als Abt von Adelberg. Sein Leben war im ganzen kein unbewegtes, aber nicht zu vergleichen mit dem des unbezähmbaren Campanella.

Und im gleichen Verhältnis etwa wie seine Lebensschicksale steht auch seine Utopie zu der Campanellas. Wie diese eine Übertragung gewissermaßen von Platos Staat aus dem Heidnischen ins Römisch-katholische darstellt, so kann man Andreaes Utopie wieder kurz als eine Übertragung des Sonnenstaates Campanellas ins Protestantische kennzeichnen, wobei in beiden Fällen allerdings hinzufügen ist, daß beide Autoren dem Geiste ihrer Kirchen viel aus eigenem Geiste hinzufügten, am meisten Campanella. Andreae nannte seine Idealstadt, mit ausdrücklicher Betonung des Christlichen in ihrer Verfassung, Christianopolis.

Auf Einzelheiten aus Andreaes Utopie kann ich hier nicht eingehen. In allem Äußern, insbesondere in der Form der Stadt, stimmt seine mit der Campanellas überein. Die inneren Unterschiede sind durchweg als Abschwächungen oder Milderungen zu bezeichnen und sind außerdem in dem strengeren Festhalten Andreaes an den Lehren seiner Kirche begründet.

Mit dieser findet er wohl die Abschaffung des privaten Eigentums, nicht aber die der Ehe vereinbar, vor welcher der römische Mönch so wenig Respekt bewiesen hatte. Mit der Ehe und Familie kommt natürlich auch ein Stück Freiheit in den kommunistischen Staat. Der Protestant konnte ferner auch den als Obermetaphysikus verkleideten Papst an der Spitze seines Staates nicht gebrauchen. Er läßt daher diese Stelle ganz unbesetzt, und läßt die drei Minister Campanellas ein Kollegium bilden, welches die abstrakte „Macht“ des Staates in Händen hat. Da wegen der Wiedereinführung der auf freier Entschließung der einzelnen beruhenden Ehe auch der Minister Mor des Campanella überflüssig wird, aber doch die

Dreizahl der Mitglieder des obersten Kollegiums beibehalten werden soll, muß er diesen andere Funktionen zuweisen. Er macht aus ihnen einen Oberpriester, einen Oberrichter und einen obersten Vertreter der Wissenschaften. Die Trennung der Wissenschaft vom Priestertum ist besonders bemerkenswert. — Die drei Häupter von Christianopolis sind nun, wie alle seine Bürger, auch verheiratet und zwar mit sehr idealen Frauen. Der Oberpriester hat das Gewissen zur Gattin, der Oberrichter die Vernunft und der Wissenschaftsminister die Wahrheit.

Diese merkwürdigen Ehen lassen in uns Zweifel aufkommen, ob denn überhaupt die Christianopolis Andreaes eine ernsthafte Utopie und nicht vielmehr eine bloße Allegorie sei. Wir werden in dieser Vermutung noch durch manche andere allegorisch anmutende Stellen bestärkt, die wohl den Zweck, zur Erbauung seiner Leser, nicht aber den, als Bausteine eines Zukunftsstaates zu dienen, gehabt haben können. Überhaupt hat der literarisch begabte Andreae eine für einen echten Utopisten ganz und gar nicht passende Eigenschaft, nämlich Humor. Als Probe dieses sei eine kleine hübsche Parabel von ihm hier mitgeteilt, die zugleich möglicherweise über das Motiv seiner utopischen Schriftstellerei Aufschluß gibt:

„Die Wahrheit, eine einfache und freisinnige Göttin, ging nackt umher und erinnerte die Menschen, welche ihr begegneten, an deren Irrtümer und an deren Häßlichkeit. Das wurde ihr aber sehr übel genommen und nicht nur mit bösen Worten, sondern auch mit Schlägen vergolten, so daß bald ihr Körper von Beulen, Striemen und blauen Mälern entstellt war. In diesem Zustande begegnete sie dem Fabeldichter Äsop und klagte ihm ihre Not: Wenn ich schweige, sagte sie, ist Gott mit mir unzufrieden, rede ich aber, so schlagen mich die Menschen halb tot. — Ja, antwortete Äsop, warum gehst du auch so nackt umher, statt dich in das Gewand der Fabeln und Märchen zu kleiden? Wenn du das tätest, könntest du deine Pflicht gegen Gott erfüllen und die Menschen würden dich nicht mehr schlagen."

Hat Andreae hierbei auch an seine Christianopolis gedacht, dann wäre er jedenfalls nicht zu den politischen Utopisten, d. h. zu

denjenigen zu rechnen, die an die praktische Durchführung ihrer Ideale dachten. Seine Utopie wäre als ein bloß poetischer Ausdruck seiner Wünsche aufzufassen, und ich glaube in der Tat, daß wir ihr so am meisten gerecht werden.

Um aber gleich auf die Poesie die volle Wirklichkeit folgen zu lassen, sei hier eines Staatsgebildes gedacht, das tatsächlich existiert hat, obwohl uns seine Schilderung wie eine Utopie vorkommt. Ich meine den berühmten Jesuitenstaat von Paraguay, der manchmal mit der Utopie Campanellas, allerdings wohl mit Unrecht, in Zusammenhang gebracht wird.

Die ausführliche Beschreibung dieses merkwürdigen Staates bedeutet eigentlich eine Abweichung von meinem Programme, das sich nur auf die Darstellung der Weltanschauung der Utopisten erstreckte. Auf die praktischen Experimente, die utopischen Pläne zu verwirklichen, an denen es zu keiner Zeit gefehlt hat, bin ich absichtlich nicht eingegangen. Ich hätte sonst schon im vorigen Vortrag der kommunistischen Gemeinde der Wiedertäufer, im belagerten Münster, gedenken müssen. Wenn ich mit dem Jesuitenstaat eine Ausnahme mache, so geschieht es einerseits, um dem naheliegenden Einwurf zu begegnen: hier hätten wir tatsächlich einen kommunistischen Staat von Lebensdauer, also erprobter Lebenskraft gehabt, womit die Behauptung der Unausführbarkeit der kommunistischen Ideen widerlegt wäre, und anderseits, um an dieses Vorkommnis einige wichtige Lehren zu knüpfen, zu denen die bloße Betrachtung utopischer Schriften keinen Anlaß bieten würde.

Die Niederlassungen der Jesuiten in den La-Plata-Staaten verdanken ihre Entstehung der frommen Idee, an die Stelle der politischen Eroberung, die zur rücksichtslosen Knechtung der Eingeborenen führte, die „conquista espiritual“, die geistige Eroberung zu setzen. — Um 1610 fängt die Mission und Kolonisation der Jesuiten im Stamme der Guarani am Paranapanema an. Sie werden jedoch hier von den Todfeinden, den kreolischen Pflanzern und Sklavenjägern so bedrängt, daß sie mit den Indianern weiter nach Süden an den Parana zu ziehen beschließen. Nach unsäglichen

Strapazen, durch welche zwei Drittel ihrer Schutzbefohlenen zugrunde gingen, gelangen die Patres in den neuen Reduktionen an. Abermals werden sie von den Feinden teilweise vertrieben, bis sie endlich im Jahre 1638 am linken Ufer des Uruguay, zwischen diesem und dem Parana, zur Ruhe kommen, nachdem ihnen vom König von Spanien das Recht erteilt worden war, die Eingeborenen europäisch zu bewaffnen. Hier nun vollzieht sich jene Gründung eines kommunistischen Staates, der formell unter dem König von Spanien stand, in Wirklichkeit aber von den Jesuiten souverän regiert wurde. Er wuchs durch Zuzug von außen, indem die Missionare andere Stämme zur Übersiedelung bewogen, und hatte um 1750 weit über 100 000 Einwohner.

Wie war nun dieser Staat beschaffen, der das berechtigte Staunen seiner europäischen Besucher hervorrief und auch unseres Interesses im höchsten Grade wert ist? Er ist die Krone der Missionstätigkeit des Jesuitenordens. Wir haben einen Staat vor uns, der sich allerdings in manchen seiner Einrichtungen sehr wenig vom Sonnenstaate Campanellas unterscheidet. An der Spitze steht der große Vater, der Regent, der von seinem Orden auf diesen Posten berufen ist; ihn unterstützen die Patres des Ordens. Sie allein sind die Regierenden, das Volk hat gar nichts, rein gar nichts zu sagen, nur zu gehorchen. Vollständig kastenmäßig sind Regierende und Regierte voneinander geschieden, denn der Indianer darf nicht einmal Mönch werden, geschweige Geistlicher oder gar Jesuit. Alles, was der Indianer kann und hat, alles, was er tut und genießt, verdankt er den Jesuiten, denen er sich dafür blind unterwirft. Das Hauptregierungsmittel ist das, was man vielfach mißbräuchlich Religion nennt, das aber in Wahrheit nur ein Rituell ist, eine Form, von den Jesuiten den armen Wilden überliefert, gefüllt mit einem geistigen Inhalt, den die Indianer größtenteils ihrem eignen Geiste entnahmen. Da man aber schon in Europa gewohnt ist, die Form für den Inhalt zu nehmen, und außerdem die Form sich in der Tat hier als vorzügliches Regierungsmittel bewährte — Erziehungsmittel wäre schon zu viel gesagt —, so nannte man diese Indianer Christen und den Staat einen christlichen.

Der ganze Boden des Landes war Gemeinbesitz, Eigentum Gottes, Tupambak, wie man es nannte, und Tupambak war auch beinahe alles, dessen sich die Indianer zur Arbeit und zu täglichem Gebrauch bedienten.

Bei der Arbeit beaufsichtigte den Indianer ein Jesuitenpater; dieser gab ihm Anleitung, war sein Lehrmeister in allen Handwerken und Kunstfertigkeiten; und es wurde unter dieser Leitung Erstaunliches von den Arbeitern geleistet. Der ganze Bedarf des Staates, nicht nur, was zu des Leibes Notdurft und Nahrung gehört, sondern auch Kirchengeräte, Musikinstrumente und andere Kunstgegenstände aller Art zum rituellen Dienste, wurde von den Indianern angefertigt. Auch lernten die Knaben lesen und schreiben, die Mädchen spinnen und weben.

In Prozession zog man zur Arbeit, ein Heiligenbild voran. Die Arbeit war nicht anstrengend und es gab zahllose Feiertage. An diesen fanden Volksfeste und Belustigungen statt, aber alles auf Anordnung und unter Aufsicht der Patres, und alles hatte einen mehr oder weniger rituellen Charakter. Die Musik spielte die Rolle, wie sie ihr Plato in seinem Staate zugedacht hatte, und auch der Tanz wurde kirchlich-staatlichen Zwecken dienstbar gemacht, indem er von den Paters arrangiert und geleitet wurde.

Die Patres wählten auch den einzelnen die Berufe, und sobald ein Mädchen 14 oder ein Knabe 16 Jahre alt war, wurden sie verheiratet. Aus Sittlichkeitsrücksichten wird keine längere Ehelosigkeit geduldet. Eine Ehe gab es also, im Gegensatz zu den Einrichtungen des Sonnenstaates, aber sie beruhte, wie die dortige vorübergehende Verbindung, auf Zwang und Fürsorge. Freie Wahl gab es nirgends. Das Kind blieb in der Obhut der Mutter nur, solange es Säugling war. Später kam es unter die Aufsicht der Patres und blieb in dieser sein Leben lang. Ohne Begleitung eines Paters darf nicht einmal der Erwachsene die Reduktion verlassen.

Aber alle befanden sich wohl dabei, und es war auch wirklich für alles auf das beste gesorgt. Jede Familie bekam ihr Brot, ihr Rindfleisch, ihren Paraguaytee, der zur Abgewöhnung der geistigen

Getränke eingeführt war, ihr Salz, ihren Tabak, alles in guter Qualität und reichlich. Alles sah auch ganz zivilisiert und europäisch aus, etwa bis auf die primitiven „Einfamilienhäuser", Lehmhütten mit Strohdächern, in denen drei Generationen einträchtiglich und dichtgedrängt zusammenhausen, und mit denen, nach dem Bericht des ehrlichen Tiroler Paters Sepp, auch „Hunde, Katzen, Mäuse und Ratzen, daß es wimmelt, Grillen und gewisse Käfer, so man in Tirol Schwaben nennt, dem Tausend nach" das Dach teilen. — Aber es ist alle Zivilisation nur Schein der Kultur und äußere Tünche. Bei aller Dressur ist der Guarani im Grunde geblieben, was er war; ein fauler, sinnlicher, stumpfsinniger, gefräßiger, schmutziger Wilder. Er arbeitet, wie die Väter selber versichern, nur solange er den Stecken des Treibers hinter sich fühlt. Sobald man ihn sich selber überläßt, läßt er gleichmütig die Ernte auf dem Felde verfaulen, die Geräte verderben und die Herden zugrunde gehen, und ohne Vorlage und stete Anleitung der Patres bringt er nichts zustande als „Sudeleien", wie Pater Sepp sagt. Von Gattenliebe, Elternliebe, Kinderliebe empfindet der christliche Guarani nicht mehr als sein heidnischer Vorfahr vor fünf oder sechs Generationen: er sticht noch kaltblütig seine Kinder ab und verläßt seine Eltern in schwerer Krankheit oder schlägt sie tot. Nur um einen neuen Inhalt haben die Patres sein geistiges Leben bereichert: er kennt und befolgt mit abergläubischer Pünktlichkeit die rituellen Vorschriften der katholischen Kirche und schreckt selbst vor der härtesten Selbstgeißelung nicht zurück. Dafür trägt er den Namen eines Christen und Katholiken.

Im Grunde haben die Patres ihm aber nicht nur nichts Wertvolles gegeben, sondern haben ihm auch noch, was er hatte, genommen. Mag der Guarani ein Wilder gewesen sein, als er die Jesuiten kennen lernte, absolut ohne Kultur war er nicht, auch nicht ohne Erfindungsgabe und die natürliche Initiative der Naturvölker, die sie wenigstens in der Not bewähren. Da aber die Patres durch ihre kommunistische Organisation des Staates in beider Absicht und mit größtem Erfolge alle materielle Not von den Wilden ferngehalten hatten, so war jetzt der letzte Rest von Initiative und Selb-

ständigkeit beseitigt. Er denkt nicht mehr eigne Gedanken und will nicht mehr eignen Willen. Er ist überhaupt kein freier, selbstverantwortlicher Mensch mehr.

Wenn ein Vater seine Kinder dadurch erziehen wollte, daß er sie vor jeder Versuchung, vor jeder Schwierigkeit und Not ängstlich behütete, immer um sie wäre, sie bis ins kleinste beaufsichtigte, überwachte und ihnen bei jeder Arbeit hülfe, so würden wir eine solche Erziehung ohne Zweifel töricht nennen, wenn auch zunächst das Resultat vielleicht ein sehr schönes wäre und weit und breit keine so artigen und folgsamen Kinder zu finden wären. Dieselbe falsche Methode haben die Jesuiten, in bester Meinung ohne Zweifel, in Paraguay bei den Indianern angewandt, und das Resultat ihrer Arbeit ist denn auch kläglich zusammengebrochen, als der Orden im Jahre 1773 aufgelöst wurde.

Es ist ja richtig, der Jesuitenstaat in Paraguay hat die Durchführbarkeit des Kommunismus erwiesen und hat so einem Plato und namentlich Campanella recht gegeben; denn er wurde fast ganz in der von diesem angegebenen Form verwirklicht. Aber unter welchen Bedingungen geschah die Durchführung und um welchen Preis?

Die Bedingungen, welche Plato von seinem philosophischen Standpunkt ohne weiteres als erfüllt annimmt, nämlich daß wenigen wirklich Wissenden die große Masse der Unwissenden und Unmündigen gegenüberstehe, und daß jene regieren und diese gehorchen wollen, waren hier tatsächlich erfüllt. Waren auch die Jesuiten in Paraguay nicht die philosophischen Könige oder königlichen Philosophen, wie sie sich Plato vorgestellt hatte, so waren sie doch dem armen Guaraniindianer geistig reichlich so weit überlegen, wie ein griechischer Philosoph dem griechischen Volke zur Zeit des Plato. Daß die Jesuiten keine Philosophen, sondern Anhänger eines positiven Glaubens und Glieder einer großen, mächtigen Kirchenorganisation waren, kam ihnen noch zugute; denn während, wie Plato zugesteht, die Philosophen nur wenig Neigung zum Regieren haben würden, waren die Jesuiten voller Herrschbegier und des Strebens, so viele Seelen als möglich ihrer Herrschaft und damit zugleich der

Kirche, als deren dienendes Glied sie sich fühlen, zu unterwerfen. Von der anderen Seite kam ihnen der niedrige Kulturzustand ihrer Untergebenen und die Knechtseligkeit derselben gut zustatten. Bei höher stehenden Indianern ist das Experiment, sie auf kommunistischer Basis zu regieren, nicht oder nicht in dem Maße gelungen, wie bei den Guaranis und deren Nachbarn. Der Staat von Paraguay hätte bis zum heutigen Tage sich erhalten können, wenn der Jesuitenorden in der alten Form weiterbestanden hätte. Es hätte der Staat dann jedenfalls äußerlich noch große Fortschritte gemacht, technische und wirtschaftliche, aber die Indianer wären dieselben Sklavenseelen geblieben, die sie damals waren, und hätten weder an wirtschaftlicher und politischer Selbständigkeit zugenommen, noch auch wären sie religiöse Menschen geworden, solange ihre Zuchtmeister sich mit der Larve der Religion begnügt hätten, und das mußten sie, wollten sie nicht überhaupt ihr System preisgeben.

Der Jesuitenstaat in Paraguay ist der schlagendste Beweis dafür, daß es keinen Wert hat, günstige Verhältnisse für die Menschen herbeizuführen, wenn man nicht auch die Menschen selber ändert. Er lehrt uns, daß wirtschaftliche Sorglosigkeit, wenn sie auf Fürsorge und nicht auf Selbsthilfe beruht, die Menschen nicht besser und darum auch nicht glücklicher macht. Er erschüttert so die Grundlage alles Utopismus, nämlich den Glauben, daß das Glück der Menschen nur von den Verhältnissen abhänge, in die sie gesetzt seien, und daß auf die Menschen selbst und deren Vervollkommnung es wenig ankomme; die würde sich als Produkt der Verhältnisse von selbst ergeben.

Außer dieser allgemeinen und fundamentalen Erfahrung ist noch eine besondere Erfahrung aus dem kommunistischen Staate von Paraguay, sowohl in moralischer wie in wirtschaftlicher Hinsicht, bemerkenswert und äußerst lehrreich.

Sie wissen, daß Morus seinen Kommunismus namentlich damit begründete und rechtfertigte, daß mit dem Eigentum auch alle Verbrechen am Eigentum beseitigt und dadurch schon die Menschen glücklicher und besser werden würden. Die Erfahrungen des Jesuiten-

staates haben nun nicht nur bewiesen, daß durch Beseitigung der Gelegenheiten zum Sündigen die Menschen noch keineswegs innerlich besser werden, sondern sie haben auch gezeigt, daß die Voraussetzung, mit der Beseitigung des Privateigentums sei aller Anreiz zum Stehlen und zu Eigentumsverbrechen anderer Art verschwunden, falsch war; denn eine Art des Eigentums bleibt unter allen Umständen bestehen, das ist das öffentliche, das Tupambak oder Eigentum Gottes der Jesuiten. Und dieses kann man nicht nur ebensogut stehlen wie das Eigentum seines Nachbarn, sondern die Möglichkeit und der Anreiz, direkt oder indirekt öffentliches Eigentum an sich zu bringen, ist noch viel größer als der zum Diebstahl am Privateigentum. Das wissen wir auch aus heutiger Erfahrung. Mancher Mann, der sich niemals am Eigentum seines Nächsten vergreifen würde, betrügt ungeniert den Staat durch falsche Steuerdeklaration, Schmuggel, Lieferung minderwertiger Ware, schlechte Arbeitsleistungen usw. und fühlt sich dabei noch durchaus als anständigen Menschen; denn es waren ja keine silbernen Löffel, die er stahl. — Welchen Umfang wird diese Art des Eigentumsverbrechens nun erst in einem kommunistischen Staate annehmen! — Aus Paraguay werden uns ergötzliche Geschichten vom direkten Diebstahl am öffentlichen Eigentum berichtet. Wenn so eine Gruppe von indianischen Feldarbeitern einmal von ihrem Aufseher nicht bewacht war, dann schlachtete sie wohl die Ochsen von dem Pfluge weg und machte mit dem Pflugholz Feuer, um den Ochsen zu braten und schleunigst halbroh hinunterzuschlingen, also „daß ihnen die rote Suppen zu beiden Seiten der gefräßigen Goschen herabrannte", wie der schon mehrfach als Zeuge zitierte Pater Sepp sich drastisch ausdrückt. — Die einzige Strafe, die ihnen für derartigen Frevel drohte, waren fünfundzwanzig Stockhiebe, und die nahmen die durch Selbstkasteiung abgehärteten Indianer für diese nahrhafte Sünde gelassen hin. — Der Staat zu Paraguay konnte sich überdies den Luxus des Diebstahls an öffentlichem Gute, namentlich an Nahrungsmitteln, sowie auch den Luxus von einem guten Stück Faulheit seiner Untertanen leisten, denn, wie Sie wissen, sind jene Länder noch heute so mit Vieh

gesegnet, daß man bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts mit dem vielen Fleisch schier nichts anzufangen wußte und es, nachdem man die Häute vom Vieh gewonnen hatte, in der Prärie verfaulen ließ. — Ohne diese Voraussetzung wäre auch der jesuitisch-indianische Kommunismus mit seinem Raubbau am öffentlichen Gute auf die Dauer nicht möglich gewesen.

Sie sehen also, der Staat der Jesuiten mag ein Idealstaat gewesen sein, — für alle diejenigen nämlich, denen der Kommunismus an sich ein Ideal ist, und die ihn daher hinnehmen, einerlei wie er aussieht, — ein Musterstaat aber war er in keinerlei Weise. Er gibt uns vielmehr im kleinen eine abschreckende Vorstellung von dem Staate, den ein Campanella in Europa geschaffen hätte, wenn dort die gleichen Bedingungen erfüllt gewesen oder in Erfüllung gegangen wären.

Aber auch ohne Experimente mußte man in Europa mit der Zeit einsehen, daß Utopien, welche alle persönliche Freiheit vernichten, nicht das Problem des ersehnten Zukunfsstaates zu lösen vermöchten, und so mußte auf Campanella notwendig eine Zeit folgen, in welcher man anderen Spuren nachging. Es war das Zeitalter der Revolutionen, das in England an das der Renaissance und der kirchlichen Reformation unmittelbar sich anschloß, auf dem Festlande erst nach geraumer Pause erschien.

Wir stoßen daher in England auch zuerst auf eine eigentlich revolutionäre Utopie, die erst in neuester Zeit von Eduard Bernstein entdeckte, höchst bedeutsame von Gerard Winstanley: „Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy restored." (Das Gesetz der Freiheit, als Programm entwickelt, oder die Wiederherstellung der wahren Regierung.) Sie ist 1651 bis 1652 in London erschienen und, gleich der fünf Jahre später erschienenen rein politischen Utopie „Oceana" von Harrington, mit der wir uns hier nicht zu beschäftigen brauchen, Oliver Cromwell gewidmet. —

Schon der Titel, „Das Gesetz der Freiheit", deutet das Hereinbrechen der Anschauungen der modernen Zeit an, und seit der Utopie Winstanleys sind wenige erschienen, in denen nicht mindestens das Wort

Freiheit eine mehr oder minder große Rolle spielte. — Manche begnügen sich, wie Harrington, mit der bloß politischen Freiheit. Winstanley ist der erste Utopist, welcher vor allem die wirtschaftliche Freiheit auf seine Fahne geschrieben hat und daher mit Recht als ein Vorläufer der modernen sozialdemokratischen Bewegung angesehen werden kann. Er vertritt ihre Lehrsätze, sogut man es nur irgend von einem Manne des siebzehnten Jahrhunderts erwarten kann.

Der ältere Utopismus war klar und konsequent in seiner Stellungnahme zur Wirtschaftsordnung. Er beseitigte jegliche wirtschaftliche Not kurzerhand durch Abschaffung des privaten Eigentums und machte sich um den Verlust der wirtschaftlichen Freiheit, die damit notwendig verbunden war, wenig Sorge. Den neueren Weltverbesserern gefällt dieses unumwundene Zugeständnis, daß man nur die Wahl habe zwischen wirtschaftlicher Sorglosigkeit und zwingender Ordnung auf der einen Seite, und wirtschaftlicher Freiheit verbunden mit Sorge auf der anderen Seite, nicht, und sie suchen nun unaufhörlich nach einer Lösung des Problems, welche das Unvereinbare, die Sorglosigkeit und die wirtschaftliche Freiheit, doch vereine.

Man pflegt, um den inneren Widerspruch zu bemänteln, folgendermaßen zu argumentieren. Die heute bestehende wirtschaftliche Freiheit sei in Wahrheit keine Freiheit, weil ja die Wirtschaftsordnung, welche angeblich auf Freiheit beruhe, den größten Teil der Menschen gerade hindere, das zu tun, worauf alle ein natürliches Recht hätten, nämlich die Schätze und Kräfte der Natur zur Erzeugung der ihnen unentbehrlichen Güter zu gebrauchen. Die bestehenden Gesetze, die vom privaten Eigentum ausgehen, zögen also der wirtschaftlichen Freiheit unerträgliche Schranken, statt sie zu gewährleisten, und die Beseitigung des privaten Eigentums bedeute also erst die Herstellung der wirtschaftlichen Freiheit aller. Jetzt seien nur die Bodenbesitzer und Kapitalisten wirtschaftlich frei, vermöge ihres Eigentums an den Produktionsmitteln. Es gelte, alle frei zu machen, indem man allen den freien Zugang zu den Produktionsmitteln erschließe durch Abschaffung des Eigentums der wenigen und Herstellung des Gemeineigentums an Boden und Kapital.

Aber, bedeutet denn nicht die Beseitigung des Eigentums zugleich die Aufhebung der freien Verfügung über die Produktionsmittel, ja auch die der freien Arbeitskraft? Ein Plato, ein Morus, ein Campanella zweifelten gar nicht daran. Der Staat, er möge eine Verfassung haben, welche er wolle, tritt notwendig, und zwar mit erhöhten Machtbefugnissen, an die Stelle des privaten Unternehmens und entscheidet nach seinem freien Ermessen, was und wieviel produziert werden soll, wer an jeden Posten des großen, einheitlichen Organismus zu treten hat, ja er muß, wie wir bei Morus sahen, auch notwendig die Konsumtionsfreiheit aufheben. Jede Konzession, die er an die wirtschaftliche Freiheit des einzelnen macht, ist eine Störung seines Organismus und eine Gefährdung des Zwecks, dem er dienen sollte, nämlich alle der Sorge um ihr wirtschaftliches Wohl zu entheben. Es gibt wohl Kompromisse zwischen wirtschaftlicher Ordnung und Freiheit, aber keine absolute Beseitigung ihres Widerstreits.

Das utopische Unterfangen, dennoch eine Lösung zu finden, führt also notwendig in einen Zirkel. Alle Utopien der letzten drei Jahrhunderte, mit denen wir uns nunmehr zu beschäftigen haben werden, stellen vergebliche Versuche dar, diesem Zirkel zu entrinnen. Sehen wir zunächst, wie Winstanley sich den freiheitlichen Kommunismus vorstellt.

Winstanley geht aus von der Erfahrung, die er aus der sich vor seinen Augen abspielenden Englischen Revolution gezogen hat und die später noch öfter gemacht worden ist, daß die politische Befreiung durch die Beseitigung des Königs und Errichtung der Republik an der Wirtschaftsordnung gar nichts geändert habe. Auf wirtschaftlichem Gebiete bestehe noch die alte Abhängigkeit. Der Lord of the Manor fordere noch immer von den Bauern die alten feudalen Abgaben und verjage sie vom Gemeindeland, wenn sie nicht ihre Pacht zahlen. Und die neue Gentry mache es womöglich noch ärger als die alten Grundherren aus angelsächsischer Zeit, und beanspruche die Nutzung des Gemeindelandes, als wenn es ihr ausschließliches Eigentum wäre. In den Städten würde das Volk durch Oktrois

und Marktabgaben an den Grundherrn bedrückt. Und doch hätte das Volk so gut wie die Großen Gut und Blut aufs Spiel gesetzt, um den König zu besiegen. Die Freiheit habe es nicht dadurch gewonnen. Der ganze Unterschied gegen früher bestehe eigentlich nur darin, daß man den Namen königliches Gesetz umgetauft habe in Staatsgesetz.

Das könne nur anders werden durch eine radikale Veränderung der ganzen Wirtschaftsordnung. Der Grundfehler der heutigen Ordnung bestehe darin, daß mit allem Handel getrieben werde. Dem Kaufen und Verkaufen müsse daher gründlich ein Ende gemacht werden, denn dessen Aufkommen sei der eigentliche Sündenfall. Es beruhe auf keinem rechtschaffenen Naturgesetz, sondern sei ein Gesetz des Eroberers, und dazu ein wahrer Schwindel. Vor allem müsse der Handel mit dem Grund und Boden aufhören; denn, sei es nicht eine grobe Ungerechtigkeit, wenn einer den Boden verkaufe zu seinem Vorteil, ohne die übrigen zu fragen, die nach dem Naturgesetz seine Miteigentümer seien? Aber auch der Handel mit allen anderen Waren müsse aufhören. Um ihm ein Ende zu machen und doch alle Familien mit ihrem Bedarf zu versehen, müßten zwei Magazine errichtet werden, eins für Rohstoffe und eins für gebrauchsfertige Fabrikate, und aus diesen müßte jeder holen dürfen, wessen er für sich oder für seine Familie bedürfe.

Die Familie bleibt aber in voller Integrität bestehen, und was sie aus den Magazinen empfangen hat, ist ihr Eigentum. Wer sich an diesem vergreift, ist ein Feind des Gemeinwesens.

Die höchste Strafe steht in Winstanleys Staat auf Kaufen und Verkaufen. Schon der Versuch, andere zu verleiten, ihnen etwas abzukaufen oder zu verkaufen, wird mit zwölf Monaten Freiheitsverlust bestraft. Wer den Boden sein eigen nennt und nicht seines Bruders, erhält zwölf Monate Zwangsarbeit und wird außerdem auf der Stirn gebrandmarkt. Wer aber wirklich Land oder Früchte verkauft, wird mit dem Tode bestraft.

Sie sehen, das Gesetz der Freiheit ist nicht ohne drakonische Zwangsmaßregeln. Es bleibt aber trotzdem, erklärt Winstanley, ein Freiheitsgesetz, denn wahre Freiheit sei nicht die Handelsfreiheit,

oder die Freiheit des Eigentums, noch auch die Freiheit, die Weiber gemeinsam zu haben, sondern wahre republikanische Freiheit bestehe im freien Genuß der Erde und ihrer Güter.

Daß aber die Erde selbst ein beschränktes Gebiet ist und ihre Güter ebenfalls nur in beschränkter Menge hervorgebracht werden können und daher unmöglich in den beiden Magazinen jedem in beliebiger Menge zur freien Verfügung gestellt werden können, hier also die wirtschaftliche Freiheit von selbst ein Ende nimmt, das liegt außerhalb des Vorstellungskreises von Winstanley.

Ganz offenkundig bewegt er sich im Kreise, wenn er auf die Arbeitskraft und deren Verwendung zu sprechen kommt. — Selbstverständlich darf viel weniger, als mit Gütern, irgend jemand mit seiner eignen oder mit fremder Arbeitskraft ein Geschäft treiben. Niemand darf also Arbeitskraft mieten oder vermieten. Wenn nun aber jemand Arbeitsgehilfen braucht, weil er allein nicht imstande ist, eine Produktion auszuführen? — Dann, sagt Winstanley, — und damit kehrt er in den Kreis zurück, dem er zu entfliehen sich bemühte, — dann werden ihm „servants“ aus der Schar der für diesen Zweck bestimmten jungen Leute vom Arbeitsaufseher zur Verfügung gestellt. Die Freiheit des Unternehmers bleibt so allerdings gewahrt; doch dazu bedurfte es keiner Änderung der Wirtschaftsordnung; die bestand schon vorher. Wie aber steht es mit der Freiheit der Arbeiter, der servants? Sind diese um ein Haarbreit freier als vordem, wenn ein Aufseher in dieser Weise über sie verfügen kann? Eine Lösung des vorhin bezeichneten Problems vermag also auch Winstanley nicht zu geben.

Eine für den Engländer sehr bezeichnende Ausnahme vom Verbot des Kaufens und Verkaufens läßt er zu gegenüber fremden Nationen. Alles, was zu Schiffe ankommt und abgeht, darf gekauft und verkauft werden. Doch die englischen Schiffe — und fremde sind selbstverständlich in der Zeit der Navigationsakte völlig ausgeschlossen — dürfen nur Güter der Gemeinschaft führen und nur für Rechnung des Staates und zur Bereicherung der öffentlichen Magazine mit den fremden Nationen Handel treiben.

Frei ist auch die Eheschließung. Ehehindernisse gibt es im Staate Winstanleys nicht. Jeder Mann und jede Frau darf heiraten, wessen Liebe sie zu gewinnen vermögen. Nur ein Recht auf Heirat, wie es eigentlich nach Analogie des Rechtes auf Nahrung und Unterhalt bestehen müßte, gibt es nicht.

Der Religion gegenüber nimmt Winstanley genau dieselbe Stellung ein wie unsere Sozialdemokraten und andere moderne sogenannte Freigeister. Sie ist ihm lediglich ein von den Pfaffen erfundenes Mittel, den Sinn der Menschen von der irdischen Glückseligkeit und ihrem unverbrüchlichen Menschenrecht auf diese abzulenken. Sie soll den Menschen einen falschen Respekt vor dem Eigentum am Produktionsmittel, dem Handel und anderen unnatürlichen Einrichtungen der bestehenden Wirtschaftsordnung einflößen, damit sie nicht gegen diese rebellieren. Mit der Einführung des Gesetzes der Freiheit wird die Religion sich daher von selbst auflösen, wie eine Wolke ohne Regen vor der Sonne verschwindet. — Wäre die Religion wirklich nichts anderes als ein Lock- und Schreckmittel dieser Art, dann würde sie auch ihr Schicksal vollkommen verdienen.

Winstanley scheint allerdings, wie manche Utopisten nach ihm, später seine Anschauungen über die Religion revidiert und wesentlich geändert zu haben. Wenigstens findet sich aus nicht sehr viel späterer Zeit als der, in welche die Abfassung des Gesetzes der Freiheit fällt, im Britischen Museum eine Predigt von ihm unter dem Titel: „Das Paradies des Heiligen oder des Vaters Lehre ist die alleinige Befriedigung der Seele" und mit dem Motto: „Das innere Zeugnis ist die Kraft der Seele". Danach hätte Winstanley das Schicksal mancher anderer Revolutionäre seiner Zeit geteilt und in der Sekte der Quäker Ruhe gefunden.

Sonst wissen wir nichts über seine Persönlichkeit. Seine Utopie ist ohne jede politische Wirkung geblieben.

Auf dem europäischen Festlande war die Zeit der Revolution noch fern, und kaum dürfen wir die Utopien des siebzehnten Jahrhunderts als Vorboten der späteren revolutionären Utopien bezeichnen. Sie sind ohne politische Absicht, lediglich als Spiele der Ein-

bildungskraft zur Unterhaltung und Belustigung, meistens selbst ohne satirische Absicht geschrieben. Das gilt namentlich von Gabriel Foignys im Jahre 1676 erschienenen „Avantures de Jaques Sadeur dans la découverte des terres Australes“, von welcher Utopie nur etwa das bemerkenswert ist, daß sie zum erstenmal den Gedanken der reinen Anarchie, freilich ohne jegliche ernsthafte Grundlage, durchführt. Ebenso phantasiereich, aber doch ein wenig ernster ist die Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appellée la terre australe, contenant une relation du gouvernement, des mœurs, de la religion et du langage de cette nation, inconnue jusqu'au présent aux peuples de l'Europe. Als Autor wird gewöhnlich der sonst fast unbekannte Dénis Vairasse d'Allais genannt. Das Buch erschien 1677, also fast gleichzeitig mit Foignys Jaques Sadeur.

Beide haben denselben Schauplatz, das neu entdeckte und durch Reiseberichte allmählich bekannter werdende Australien. Mit der objektiven Wahrheit der Reisebeschreibungen nahm das damalige lesende Publikum es nicht allzu genau, vielmehr legte es mehr Gewicht darauf, daß die Berichte interessant, als daß sie wahr seien. So wurden aus den Reisebeschreibungen Reiseromane, und vom Reiseroman zum Staatsroman und zur Utopie ist nur ein Schritt. Haben doch anderseits die meisten älteren Utopien die Einkleidung eines Berichtes über eine abenteuerliche Reise gewählt. So kommen Reisebeschreibung und Utopie einander gewissermaßen entgegen und sind durch eine kontinuierliche Reihe von Übergängen miteinander verbunden, so daß oft schwer zu sagen ist, wo eine Gattung aufhört und die andere anfängt.

Die Geschichte Sevarambiens ist so ein Zwischenglied. Das Interesse an den staatlichen und sozialen Einrichtungen erscheint schon dadurch in den Hintergrund gedrängt, daß die Einkleidung, das äußere Beiwerk einen unverhältnismäßig breiten Raum einnimmt. Es ist nicht möglich, die phantasievollen und zum Teil amüsanten Schilderungen der eigentümlichen Einrichtungen Sevarambiens ernst

zu nehmen. Der Verfasser treibt sein Spiel mit den Einrichtungen des Staates, der Wirtschaftsordnung, der Gesellschaft und mit den überlieferten Vorstellungen der Religion und der Sittlichkeit. Wenn dieses überhaupt eine Wirkung auf den Leser ausübte, so war sie eher destruktiv, auflösend, verwirrend, als aufbauend und eine sittliche oder politische Richtung vorschreibend, wie es ein Plato, ein Morus und in seiner Weise auch ein Campanella gewollt hatte.

Mit besonderer Vorliebe beschäftigt sich Vairasse, wie die meisten französischen Utopisten, mit der Frage der Ehe, und so sei denn, als Probe seiner Phantasien, hier einiges über die originellen ehelichen Einrichtungen der Sevaramben mitgeteilt.

Schon in der Einleitung des Staatsromans finden wir die Schilderung einer Polyandrie, welche in der Reisegesellschaft selber, die das Land der Sevaramben entdeckte, aus äußerem Anlaß, nämlich wegen des numerischen Mißverhältnisses der Geschlechter, geschaffen worden war. Wir werden dadurch darauf vorbereitet, in welchem Geiste Vairasse die Ehefrage in Sevarambien zu behandeln gedenkt. Hier besteht im allgemeinen Monogamie, die aber, wenn ich mich so ausdrücken darf, durch allerlei polygamische und polyandrische Einrichtungen gemäßigt ist. Die Gattenwahl ist frei, doch besteht Verehelichungszwang. Die jungen Mädchen haben den Antrag zu stellen, den aber der junge Mann ablehnen darf. Wird ein Mädchen überall abgewiesen, so hat es — eine sehr nachahmenswerte Einrichtung offenbar — ein Anrecht darauf, die Frau eines höheren Staatsbeamten zu werden, der, um diese Einrichtung zu ermöglichen, in Polygamie leben und, je nach Rang, bis zu zwölf Frauen haben darf. Außerdem bestehen bei gegenseitiger Einwilligung aller Beteiligten auch Frauentausch und sonst noch mancherlei Einrichtungen, welche die strenge Regel der Monogamie durchbrechen. Ich würde diese Extravaganzen gar nicht erwähnen, wenn nicht die Bemerkung Vairasses, es herrsche infolgedessen in Sevarambien eine große Sittlichkeit, zu der Frage Anlaß gäbe, was eigentlich unter Sittlichkeit zu verstehen ist. Offenbar gibt es zwei Begriffe der Sittlichkeit, einer, wonach sie gleichbedeutend ist mit Gesetzlichkeit, und das ist der Vairasses. Nach diesem kann

eigentlich alles sittlich werden, nämlich dadurch, daß man es zum Gesetz erhebt. Die Weibergemeinschaft Campanellas, die Polygamie Vairasses und die strenge Monogamie der fortgeschrittensten Religionen sind dann eigentlich gleich sittlich; es kommt nur darauf an, welche dieser Formen für die Regelung des Verhältnisses der Geschlechter in dem betreffenden Staate zum Gesetz erhoben ist. — Es ist wohl nicht nötig zu bemerken, daß diese Identifizierung von Gesetzlichkeit und Sittlichkeit der Ehe ebensowenig haltbar ist wie die Gleichsetzung von Legalität und Moralität überhaupt.

Wir überspringen jetzt fast ein Jahrhundert, um zu denjenigen Utopien überzugehen, die mit der Französischen Revolution in Zusammenhang stehen, oder richtiger, zu denen diese Beziehungen hat. Die erste ist die Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpaï von Morelly, einem Schullehrer. Er nennt seinen Roman ein Heldengedicht, übersetzt aus dem Indischen. Es hat äußerlich und namentlich in seinem Phantasiereichtum Ähnlichkeit mit der Geschichte der Sevaramben, ist aber in bezug auf Radikalismus und Ungeniertheit ein erhebliches Stück weiter fortgeschritten. Seine Grundanschauung, daß die Natur in allen Dingen den Maßstab abgeben müsse, beweist, daß Rousseau nicht der Erfinder dieser Art des Naturalismus war, sondern daß beide aus einer gemeinsamen Quelle, dem Geist der Zeit schöpften; denn beide schreiben etwa gleichzeitig.

Mit dem „Schiffbruch der schwimmenden Inseln" steht nun das zweite Werk Morellys, der 1755 erschienene Code de la nature insofern in Zusammenhang, als eine phantastische und nicht sonderlich glückliche Allegorie, welche den Roman der schwimmenden Inseln durchzieht, die Brücke schlägt zum Gesetzbuch der Natur. Die schwimmenden Inseln bedeuten nämlich die von der Natur losgerissene Menschheit. Von den Mächten der Unnatur und Lüge beherrscht, treiben sie auf dem Ozean umher. Schließlich aber stranden die schwimmenden Inseln wieder an der Küste des Landes, von dem sie sich ehemals losgerissen hatten, und die durch die finsteren Mächte in Fesseln geschlagenen Bewohner der Inseln vereinigen sich jetzt

wieder mit den Menschen des Festlandes, welche das Gesetz der Natur während des langen Umherirrens der Menschen auf dem Ozean des Irrtums bewahrt und gehütet haben. Diese Menschen stammen ab von einem einzigen Kinderpaare, das zufällig bei jener Abtrennung der schwimmenden Inseln zurückblieb. Sie leben natürlich in jenem idealen Kommunismus, dessen Schilderung der Zweck des Romans ist.

Bei der Wiedervereinigung der schwimmenden Inseln mit ihrer Urheimat siegt Natur und Wahrheit über Unnatur und Lüge, und zum Denkmal dieses Sieges wird nun eine goldene Pyramide errichtet, auf welcher die Gesetze der Natur eingegraben sind, damit sie nie wieder verloren gehen möchten. Diese sind es nun, welche den Inhalt der zweiten Schrift Morellys bilden.

Dieses Gesetzbuch der Natur ist weit wichtiger als der gewissermaßen nur seine Einleitung bildende Roman von den schwimmenden Inseln, aber nicht wegen seines inneren oder literarischen Wertes, sondern weil es in der Französischen Revolution eine politische Rolle spielte. Es dürfte überhaupt die erste Utopie sein, die in dem Sinne politisch ernst genommen wurde, als sie zu einer revolutionären Parteibildung Anlaß gab. Um diese Rolle zu verstehen, ist es notwendig, eine Bemerkung über die Französische Revolution uud deren Stellung zu den sozialen Fragen vorauszuschicken.

Bekanntlich stand die erste Französische Revolution im großen ganzen vollkommen auf dem Boden der bestehenden Wirtschaftsordnung, wie man heute zu sagen pflegt, ja, sie hat diesen Boden zum Teil erst selbst geschaffen. Mit Kommunismus und Sozialismus hatten ihre Hauptrepräsentanten auch nicht das geringste gemein. Doch, wie wir in Winstanley einen Sozialisten auf einem verlorenen Posten der Englischen Revolution kennen gelernt haben, so gab es auch in der Französischen Revolution eine Unterströmung in kommunistischer Richtung, die erst gegen das Ende der Revolution hin eine Organisation in der „Société des égaux“, dem „Klub der Gleichen" unter dem sogenannten Volkstribunen Gracchus Babeuf

fand, und dieser schöpfte die theoretischen Grundlagen seiner sozialrevolutionären Praxis aus dem Gesetzbuch der Natur Morellys. Dieses war die Bibel der Gleichen.

Das Schicksal dieser ersten Sozialrevolutionäre ist bekannt. An die Organisation einer großen, auf das Volk sich stützenden sozialistischen oder kommunistischen Partei war damals noch ebensowenig zu denken wie anderthalb Jahrhundert früher in England. Während aber Winstanley sich mit seinen Ideen an das Staatsoberhaupt gewandt hatte, in der Hoffnung, bei ihm Unterstützung bei der Einführung des „Gesetzes der Freiheit" zu finden, wußten die Gleichen sehr wohl, daß für das „Gesetz der Natur" bei den Machthabern der Revolution kein Verständnis zu finden sein würde. Sie versuchten daher die Durchsetzung ihrer utopischen Ideale auf dem Wege der Verschwörung gegen die Führer der politischen Revolution. Die Entdeckung dieser Verschwörung und Unschädlichmachung ihrer Urheber verhinderte den Kampf des sozialen Utopismus mit der politischen Revolution, die Aufführung des Schauspiels einer Teufelsaustreibung durch Beelzebub, den obersten der Teufel, wie es diese Überrevolutionäre vorbereitet hatten.

Es gibt kaum ein beschämenderes Zeugnis für die Unreife und Unklarheit dieser ersten sozialen Revolutionäre, als daß sie sich stützten auf den Code de la nature, denn dieser ist sicher einer der oberflächlichsten Machwerke der utopischen Literatur überhaupt. Es ist in der Form eines Gesetzbuches in Artikeln und Paragraphen abgefaßt, hat aber, außer dieser Form, nichts mit einem wirklichen Gesetzbuche gemein. Außerdem herrscht in diesem Gesetzbuch der Natur ein archistischer, ja despotischer Geist, der im schroffsten Gegensatze zu den freiheitlichen Ideen der Revolution stand, für die aber den Gleichen, wie es scheint, gänzlich das Verständnis fehlte.

Das Gesetzbuch der Natur tritt mit demselben Anspruch auf absolute Gültigkeit und Unabänderlichkeit auf wie die Gesetze des Obermetaphysikers Campanellas im Sonnenstaat. Von einer Gesetzgebung durch das Volk ist daher keine Rede in dem Staate, welcher das Gesetzbuch der Natur annimmt, denn in diesem Staate gibt es

überhaupt keine Gesetzgebung mehr, da ja das Gesetz, das hier herrscht, fertig aus dem Schoße der Natur hervorgegangen ist. Jeder Versuch, es abzuändern, wird streng geahndet, und wer sich untersteht, auch nur den Vorschlag zu machen, daß das geheiligte Grundgesetz, welches das verabscheuungswürdige Privateigentum abschafft, abgeändert werde, wird als Rasender und Feind der Menschheit in die in der Nähe des Friedhofes eigens für derartige Staatsverbrecher befindlichen Grabeshöhlen lebenslänglich eingesperrt, und sein Name wird aus den Listen der Bürger gestrichen. Seine Familie erhält einen neuen Namen und wird in einen anderen Tribus, eine andere Stadt und Provinz eingereiht.

Man sieht aus dieser Probe, welcher Art das sogenannte Gesetz der Natur ist. Es ist ein Gesetz des Zwanges und nicht der Freiheit und bestätigt die Erfahrung, daß Weltverbesserungs- und Menschenbeglückungs-Fanatismus sich sehr wohl mit Tyrannentum und Grausamkeit verträgt, die auch in dem bekannten Verslein:

„Und willst du nicht mein Bruder sein,
So schlag' ich dir den Schädel ein!"

drastischen Ausdruck findet.

In erfreulichem Gegensatze zu Morelly steht in dieser Hinsicht der nächste Utopist, mit dem wir uns hier zu beschäftigen haben, Charles Fourier. Er ist einer der originellsten Utopisten, der ganz neue Bahnen einschlägt, um aus dem bekannten circulus vitiosus herauszukommen, und dabei den Schatz der utopischen Gedanken um einen neuen bereichert hat. Zwar so neu ist nichts in der Welt, daß man nicht für jeden Gedanken einen Vorläufer nachweisen könnte, und so knüpft denn auch Fourier, ob bewußt oder unbewußt wird schwer zu sagen sein, an einen Gedanken Morellys an. Aber er macht denselben, der bei Morelly eine ganz nebensächliche Rolle spielte, zur Grundlage seines Systems; und darauf kommt es an, nicht daß man einen Gedanken hat, sondern was man aus ihm macht.

Das Neue und Wertvolle an Fouriers System ist, daß dieses den ersten wohldurchdachten Versuch darstellt, den Staat und seinen Zwang überhaupt aus dem Wirtschaftsleben auszuschalten, also

eine anarchistische Wirtschaftsordnung uns vorzuführen. Der Vorgänger Foigny auf diesem Pfade verdient neben Fourier kaum der Erwähnung.

Erschrecken Sie, bitte, nicht vor dem Wort Anarchismus und verargen Sie mir es auch nicht, daß ich die Begründung einer anarchistischen Utopie ein Verdienst nenne. Sie ist tatsächlich verdienstvoll, mag die Idee einer anarchistischen Lösung des Problems der Utopien auch ebenso verfehlt wie jede andere Lösung sein. Doch jeder Gedanke muß einmal durchgedacht werden und nur dadurch, daß alle Möglichkeiten erschöpft werden, kann einmal der Utopismus sich, wenigstens theoretisch, ausleben. Praktisch allerdings wird er sich nie erschöpfen, sondern, wie der lernäischen Hydra, werden ihm für die abgeschlagenen immer wieder Köpfe wachsen; aber es ist ein Vorteil, alle Köpfe zu kennen und zu wissen, daß die nun wachsenden Köpfe im Grunde wieder die alten sind. Der Kopf, den Fourier neu entdeckt hat, ist also der einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ohne jeden Zwang.

Fourier wurde 1772 zu Besançon als Sohn eines Großhändlers geboren und, gegen seine Neigung und seinen Willen, auch zum Kaufmann bestimmt. Das hat sicherlich dazu beigetragen, sowohl seinen Abscheu gegen den Handel, aus dem er niemals einen Hehl machte, wie den gegen den Zwang zu begründen, den er zeitlebens hegte. Die Anekdote dagegen, die immer erzählt wird, um zu zeigen, wie er zuerst den angeblichen inneren Widersinn unserer Wirtschaftsordnung entdeckt und den Haß gegen sie in sich aufgenommen habe, ist sicher erfunden. Es wird nämlich behauptet, daß er als Kommis in Marseille im Jahre 1799 von seinem Chef den Befehl erhalten hätte, eine Schiffsladung von Reis, die diesem gehörte, ins Meer zu werfen, um dadurch die Preise zu steigern und dann an seinem übrigen Reis mehr zu verdienen, als wenn er die Schiffsladung mit auf den Markt gebracht hätte. Diese Maßregel ist wirtschaftlich unsinnig, denn ein einzelner Kaufmann kann gar nicht durch Vernichtung einer Schiffsladung derartig auf den Marktpreis einwirken; dann wäre fürwahr leicht zu spekulieren. Da also schwerlich der Marseiller

Kaufherr so töricht gehandelt haben wird, so bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß Fourier selbst die Geschichte erfunden hat, und sie würde uns dann gleichzeitig ein Beweis für seine blühende Phantasie und für seine kaufmännische Unfähigkeit sein.

Von seinen Reisen in Holland, Belgien und Deutschland soll er aus Deutschland namentlich die Vorliebe für die in der Kleinstaaterei zum Ausdruck kommende politische Dezentralisation mitgebracht haben, die später in seinem System eine so bedeutende Rolle spielt. Im übrigen war Fourier, wie alle Anarchisten, gegenüber der Politik sehr gleichgültig, was ihn jedoch nicht hinderte, gelegentlich doch sich mit politischen Problemen zu beschäftigen. So soll er einmal den liebenswürdigen Plan einer Teilung Preußens, nach Analogie der Polens, zwischen Frankreich, Österreich und Rußland entworfen und im Bulletin de Lyon veröffentlicht haben, und Napoleon soll von dem Artikel Notiz genommen und sich angelegentlich nach dem Verfasser erkundigt haben. Dieses Projekt sieht freilich nicht nach Vorliebe für Deutschland und die Dezentralisation aus. Doch wir dürfen dem phantasiereichen Fourier einige Inkonsequenzen nicht zu sehr übelnehmen.

Eine zügellose, selbst das einem Utopisten nötige Maß überschreitende Phantasie ist eine der hervorstechendsten Eigenschaften Fouriers. Sie hat ihm namentlich bei seinen ersten schriftstellerischen Versuchen schlimme Streiche gespielt und ihm viel geschadet. Da es mit zur Charakterisierung der Person dient, kann ich nicht umhin, aus seinem ersten, 1808 veröffentlichten Werk, der „Théorie des quatre mouvements et des destinées générales“, die von ihm selber später preisgegebenen Ideen von der Umgestaltung der ganzen Welt durch allmähliche Entwicklung kurz mitzuteilen.

Fourier beginnt nämlich, wohl in der Meinung, daß die wissenschaftliche Gründlichkeit es erfordere, seine Gesellschaftstheorie nicht, wie die anderen Utopisten, mit der Struktur der menschlichen Gesellschaft oder mit moralphilosophischen Betrachtungen über die Gerechtigkeit, sondern mit einer Kosmogonie und Geschichtsphilosophie im größten Maßstabe. Er baut diese aber nicht etwa auf irgend-

welche astronomische, geologische und historische Studien auf, sondern läßt ganz allein seine Phantasie walten, die denn auch ein entsprechendes Weltgebilde zustande bringt.

Nach Fourier vollzieht sich der ganze Entwicklungsprozeß der Menschheit, zu dem der Gang der übrigen Welt nur eine Art Parallelerscheinung ist, in 80000 Jahren. Die Entwicklung geschieht in vier Phasen, zwei aufsteigenden und zwei abfallenden.

Die aufsteigenden sind:

1. l'enfance ou incohérence ascendente, die 5000 Jahre dauert,

2. l'accroissement, Dauer 35000 Jahre.

Die beiden absteigenden sind:

1. le déclin, von wieder 35000 Jahren Dauer,

2. la caducité, so lange wie die Kindheit, 5000 Jahre.

Diese Theorie sieht nun nicht sehr tröstlich aus für die Menschheit, denn so 80000 Jährlein sind am Ende bald herum. Glücklicherweise aber befinden wir uns noch in der ersten Phase der Kindheit, und noch nicht einmal am Ende derselben. Die Kindheit zerfällt nämlich wie jede Phase in sieben oder acht Perioden. Die sieben Perioden der Kindheit beginnen mit den séries confuses, dann folgen der Reihe nach: la sauvagerie, la patriarchie, la barbarie, und dann als fünfte: la civilisation, in welcher wir uns befinden. Wir haben also noch zwei Perioden der Kindheit vor uns und dann noch die ganze Phase des accroissement von 35000 Jahren, bis es wieder bergab geht. Das eröffnet noch der Menschheit glänzende Perspektiven. Die weiteren Perioden der Kindheit sind noch nicht so überaus glänzend, wenn auch schon sehr erfreulich, aber mit der ersten Periode der zweiten Phase, des accroissement, hebt sich wahrlich ein blaues Wunder an. In sie fällt nämlich die naissance de la couronne boréale, eines neuen Nordlichtes, das Licht und Wärme zugleich ausstrahlt, ja noch mehr, das eine Desinfektion und Parfümierung aller Meere bewirkt, und einen aromatischen, rosenfarbigen Duft über alle Länder verbreitet.

Auf die couronne boréale folgen dann noch sieben Perioden, jede zu 4000 Jahren, in denen noch viel wunderbarere Dinge passieren. Die ganze Natur wird in ihnen umgestaltet, parallel mit der Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft, denn die Natur ist gewissermaßen nur das Gegenstück zu dieser. Klima, Pflanzen und Tierwelt hängen von der Entwicklungsstufe ab, auf der sich die Menschheit befindet.

In der Periode der Kindheit der menschlichen Gesellschaft hat Gott nämlich alle wilden Bestien, giftigen Kräuter, rauhen Winde usw. nur deswegen geschaffen, um den Menschen in ihnen ein Abbild ihrer Leidenschaften zu zeigen. Jedes Tier repräsentiert eine menschliche Charaktereigenschaft. In den Perioden der séries confuses und der sauvagerie wimmelte die Welt von Salamandern, Drachen, Seeschlangen, Leviathans, Behemots und anderen Ungeheuern, die wir heute nur aus ihren geologischen Resten kennen. In unserer Periode der Zivilisation hat Gott uns schon gewissermaßen als Proben einige nützliche und graziöse Produktionen in der Tierwelt vorgeführt, zugleich zum Lohn für einen gewissen Fortschritt, den wir schon in der Tugend oder vielmehr der Harmonie gemacht haben. Denn Tugend gibt es überhaupt nicht, wie wir noch sehen werden.

Wenn sich die Harmonien noch weiter entwickeln, dann werden die Tiere auch in immer größerer Zahl lieblicher, zahmer und nützlicher, und schließlich werden alle wilden Bestien als abschreckende Beispiele für den Menschen überflüssig. Es gibt dann nur noch gute Tiere wie im biblischen Paradiese. Und zwar verwandeln sich dann die Tiere in eine Art Gegenstück zu ihren jetzigen Vorfahren. Aus dem grimmen Hai, des Meeres Hyäne, wird der zutrauliche und nützliche Antihai, den die Menschen dann samt dem Antiwal vor ihre Schiffe als Zugtiere spannen, um mit großer Geschwindigkeit das desinfizierte und parfümierte Meer zu durchkreuzen; und auf dem Lande gibt ebenso der Antilöwe ein ausgezeichnetes, schnelles Reittier ab.

Die Winde fächeln dann nur sanft, und das Klima verändert sich so, daß es in Ochotsk so warm ist wie in Cadix heute, und damit

werden die Länder um den Nordpol so fruchtbar wie heute die Tropen. Das alles wird durch die couronne boréale und durch eine Verschiebung der Richtung der Erdachse im Weltenraum bewirkt.

Konstantinopel wird dann die Hauptstadt eines großen Friedensreiches auf Erden sein, wo der Omniarch residiert, der aber, wie mir scheint, in diesem Paradiese mit Regierungsgeschäften wenig zu tun haben wird.

Allmählich geht es aber wieder bergab mit der Menschheit. Wie kommt das? Es hat seine Ursache darin, daß die Menschen es schließlich gar zu gut haben. Die Wirkung können wir ja schon heute beobachten. Die ärmsten Leute, denen es am schlechtesten geht, haben die meisten Kinder, und magere Frauen haben mehr Kinder als rundliche. Darum wird das Wachstum der Menschheit aufhören, wenn die Bevölkerung der Erde die Zahl von vier Milliarden erreicht hat. Mit dem Wachstum der Bevölkerung hört dann auch allmählich der Fortschritt auf. Die Menschen haben es nicht schlechter, aber sie werden vor lauter Wohlleben immer behäbiger und bequemer und gehen schließlich in dem irdischen Schlaraffenlande gewissermaßen vor lauter Wohlsein zugrunde.

Diese wahrhaft tollen Phantasien spielen nun in der schließlichen Utopie Fouriers keine Rolle mehr. Er hat sie später, wie gesagt, verleugnet. Aber ich mußte sie Ihnen hier doch vorführen zur Kennzeichnung dieses höchst merkwürdigen Mannes.

Sehen wir uns nunmehr seine spätere, abgeklärtere Sozialtheorie an. Es handelt sich in dieser nur darum, den Menschen von seiner jetzigen Entwicklungsstufe, der Zivilisation, zu erheben auf die nächste, die der Harmonie oder des Garantismus. Er glaubt diese Entwicklung vollkommen wissenschaftlich begründen zu können mit Hilfe seines neuentdeckten Gesetzes der sozialen Attraktion. Er pflegt sein soziales Gesetz zu dem Newtonschen physischen Anziehungsgesetz in Parallele zu stellen, und schätzt natürlich, bescheiden wie alle Utopisten sind, seine Entdeckung unendlich höher als die Newtons. Sie besteht in der Entdeckung, daß die verschiedenen Menschen sich gegenseitig anziehen mit Kräften, welche in umgekehrtem Verhältnis zu

der Verschiedenheit der Menschen stehen. Es ist nun zwar, wie schon vorhin erwähnt, ein Irrtum, wenn Fourier meint, daß er der erste war, der dieses oder ein dem ähnliches Gesetz aussprach. Den Gedanken wenigstens einer Analogie zwischen den physischen und den moralischen Gesetzen hat auch Morelly schon erwähnt, ebenfalls unter Berufung auf das Newtonsche Anziehungsgesetz und das Gesetz der Trägheit. Die Analogie ist ja auch naheliegend und mußte sich namentlich dem Franzosen aufdrängen, da sie schon in der französischen Sprache, die den Magnet l'aimant nennt, vorweggenommen ist.

Doch muß zugestanden werden, daß Fourier erst aus dieser, natürlich sehr vagen und wissenschaftlich gar nicht brauchbaren Analogie mit Hilfe seiner Phantasie weitgehende Schlüsse gezogen und auf ihr sein ganzes soziales System aufgebaut hat. Gerade diese Idee der Anziehung machte ihn zum Anarchisten, denn diese natürliche Kraft schien ihm jeden äußeren Zwang überflüssig zu machen.

Bisher, so behauptete er, habe man ganz fälschlich den Menschen dirigieren wollen durch Beherrschen, also durch äußere Kräfte. Man möge doch jetzt einmal versuchen, die inneren Anziehungskräfte, die im Menschen stecken, in volle Tätigkeit zu setzen, indem man ihnen vollkommene Freiheit der Betätigung gestatte; dann werde alles außerordentlich viel besser gehen.

Sie werden zugeben, daß dieser Gedanke, auf wie phantastischem Wege er immer entstanden sein mag, und als wie utopisch auch er sich schließlich erweisen möge, erstens ein neuer in der Gedankenreihe des Utopismus ist und zweitens einen außerordentlich gesunden Kern enthält.

Fourier kommt natürlich mit ihm in starken Widerspruch zu seinen Vorgängern sowohl, wie zu seinen Zeitgenossen. Von den Prinzipien der Revolution will er nichts wissen. Die rein politische Liberté interessiert ihn nicht, die Egalité verwirft er ganz. Im Gegenteil, Verschiedenheit ist viel besser als Gleichheit, denn nur jene erzeugt eine sozial wertvolle Attraktion. Die Fraternité endlich, welche auf Gleichheit beruht, hat keinen sozialen Wert.

Auch verwirft er die Tugend, im üblichen Sinne des Wortes, und darin berührt er sich auch schon mit den modernen Anarchisten, die wir im nächsten Vortrag kennen lernen werden, sehr nahe in der Schätzung der moralischen Eigenschaften der Menschen. Was man bisher Tugend und Untugend genannt habe, sei, nach Fourier, etwas ganz Gleichgültiges. Es gäbe eigentlich gar keine schlechten Eigenschaften, alle Menschen seien gut, es käme nur darauf an, wie man sie benutze, d. h. in welcher Verbindung sie sich befänden. Für den alleinstehenden Menschen und den Menschen der Zivilisation möge ja die eine oder andere Eigenschaft schlecht und verderblich sein, für ihn oder für andere. Aber die Zivilisation sei auch noch eine niedere Entwicklungsstufe. Erst in der Harmonie werden sich alle Eigenschaften ausgleichen, indem hier jeder Eigenschaft ihr Gegenstück zur Seite stünde. Es sei daher auch ganz verwerflich, die Menschen durch erzieherische Einwirkung verändern und vermeintlich bessern zu wollen. Das sei so töricht, als wenn man die Naturgesetze aufheben wolle. Es sei eben jeder Mensch in seiner Art gut, jedes Alter, jedes Geschlecht, jeder Charakter habe seine spezifischen Vorzüge; es käme nur darauf an, sie richtig zu benutzen, an die richtige Stelle zu setzen und durch Mischung mit anderen entgegengesetzten Charakteren auszugleichen.

Wir bemerken hier wieder die allen Utopisten eigene Grundanschauung: Der Mensch wird nicht durch sich selber, sondern durch die Verhältnisse, in die er gesetzt ist, gut oder schlecht.

Diese Verhältnisse aber bedeuten bei jedem etwas anderes, bei Fourier sind darunter die assoziativen Gruppen zu verstehen, zu denen ein Mensch gehört. Sind diese richtig gebildet, nach dem Gesetz der Attraktion, dann besteht innerhalb der Gruppe volle Harmonie. Es kommt also nur darauf an, diese Gruppen in voller Freiheit sich zusammenfinden zu lassen.

Man würde gegen seine Assoziationen wahrscheinlich einwenden, daß man bisher mit den Versuchen, Produktivgenossenschaften zu bilden, nur wenig Erfolg gehabt hätte. Das käme aber zur Hauptsache nur daher, daß man sie mit zu wenig Menschen hätte bilden

wollen. Drei oder vier Menschen seien allerdings sehr schwer zu vereinigen, aber daraus dürfe man nicht den falschen Schluß ziehen, daß es noch schwieriger sein werde, 20 oder 100 oder 800 unter einen Hut zu bringen. Im Gegenteil, je größer die Zahl, desto leichter werde es, wenigstens bis zu einer gewissen Grenze, die etwa zwischen 800 und 2000 Personen liegen möge. In einer solchen Gruppe könnten alle Gegensätze vertreten und damit auch ausgeglichen sein.

Auch nach der Eingliederung in der Gruppe behält jedes Mitglied seine volle Freiheit, wie sie ja schon der Wilde hat, und die man daher den höher stehenden Menschen in der Harmonie keineswegs verkürzen dürfe.

Wie aber soll bei dieser anarchistischen Freiheit doch die Arbeit organisiert und in angemessener Weise verrichtet werden? Dafür sorgt die Zusammensetzung von selbst; denn in jeder richtig, d. h. harmonisch gebildeten Gruppe wird es Menschen geben, die an irgend einer Art der Arbeit Vergnügen finden. Die Menschen sind von Natur keineswegs träge. Sie wollen nur nicht zu der Arbeit gezwungen sein, sondern das machen, was ihrer Natur gemäß ist. Dann tun sie es nicht nur freiwillig, sondern sogar mit Vergnügen. Das sehen wir ja schon an den Kindern. Sie arbeiten gern, sobald sie nur ihre Gliederchen regen können, aber die Arbeit muß ihrer Natur angemessen sein. Sie muß spielend, in der Form eines Reigentanzes und mit Musikbegleitung etwa vor sich gehen. Unter dieser Bedingung können wir auch die kleinsten Kinder unbedenklich schon mit zur Produktion von Gütern heranziehen. Kinderarbeit hat dann nicht mehr die schädlichen Folgen wie heute in der Zivilisation, wo vielfach die Kinder zur Arbeit gezwungen werden.

Und ähnlich wie die Kinder werden auch, nur mit den dem Alter entsprechenden Modifikationen, die Erwachsenen in der Gruppe behandelt. Jeder wird an die Arbeit gestellt, die ihm Freude macht, und die er daher gerne ausführt.

Und daß es in dem System der Harmonie wirklich keine Fehler und Tugenden gibt, daß man wirklich jede Charaktereigenschaft

nutzbringend verwenden kann, dafür nur ein paar drastische Beispiele. Wir zivilisierten Menschen sind unglücklich, wenn unsere Kinder die Neigung haben, im Schmutze herum zu wühlen, und geben uns die größte Mühe, diese Untugend den Kindern durch Erziehung auszutreiben. Die Harmonisten dagegen finden diese Eigenschaft ganz vorzüglich. Denn die meisten Menschen haben bekanntlich keine große Neigung, schmutzige Arbeiten zu verrichten, wie Kloakenreinigen und dergleichen. Diese Arbeit müßte also in einer Gruppe unterbleiben, welche nicht so harmonisch wäre, auch schmutzliebende Kinder zu besitzen, denen man nun das Kloakenreinigen überlassen kann, und die es spielend und mit großer Freude besorgen werden.

Ähnlich halten wir törichten zivilisierten Menschen gewalttätige Menschen für gefährlich, weil sie bei uns aus Mangel an Harmonie gewöhnlich zu Raufbolden, Totschlägern und dergleichen werden. Wir sperren diese höchst nützlichen Glieder der Gesellschaft womöglich dann ins Gefängnis oder Zuchthaus, und machen es so ihnen vollends unmöglich, uns ihrer Eigenart entsprechende Dienste zu leisten. Würden sie einer harmonisch abgestimmten Gruppe angehören, dann würde man dort reichlich Ablenkung für ihren Zerstörungstrieb haben, denn überall gibt es auch gewissermaßen Zerstörungsarbeiten, d. h. solche, bei denen etwas zerrissen, zerschlagen, zerkleinert werden muß. Stellen wir z. B. so einen Mann mit seinem Überschuß von kinetischer Energie an, um Holz zu zerkleinern oder Steine zu klopfen. Er wird alles mit großer Vehemenz kurz und klein schlagen und dabei die größte Freude empfinden, während wir heute, in der Periode der Zivilisation, törichterweise dazu arme Leute anstellen, denen solche Arbeit große Mühe und Pein bereitet.

Erlauben Sie mir endlich auch noch das etwas heikle Thema der Ehe in diesen harmonischen Gruppen des Fourier zu behandeln. Wir Zivilisierten begehen nach ihm den groben Fehler, daß wir auch hier etwas erzwingen wollen, das gegen mancher Menschen Natur sei. In der sozialen Entwicklungsstufe der Harmonie würden sich z. B., bei voller Freiheit, die Frauen in drei Klassen scheiden, nämlich in Gattinnen, die dauernd nur einen einzigen Mann hätten,

nach der Methode der Zivilisation, wie Fourier das nennt, in démoiselles oder demi-dames, das sind solche, die gelegentlich den Mann wechseln, aber die doch nur einen zurzeit haben und auch beim Wechsel eine gewisse Ordnung beobachten, und drittens in les galantes, dont les statuts sont moins rigoureux encore, sagt Fourier. Ähnliche Unterschiede gibt es natürlich auch bei den Männern.

Sie sehen, Fourier verfolgt seinen Grundgedanken bis in die äußersten Konsequenzen, wie ein richtiger „voraussetzungsloser" Philosoph. Sollte aber das Aufgeben der uralten Voraussetzung, daß der Mensch ein sittliches Wesen sei und seine sinnlichen Triebe nicht ohne Hemmung walten lassen dürfe, wirklich einen großen Fortschritt bedeuten?

Von Wichtigkeit ist es noch für Fouriers ganzes soziales System, hervorzuheben, daß es einen eigentlichen zentralisierten Staat gar nicht gibt, sondern die ganze Gesellschaft in lauter kleine Gruppen von 800 bis 2000 Menschen aufgelöst erscheint, die für sich eine vollkommene Einheit bilden und sich selbst regieren, soweit in dieser auf absoluter Freiheit aufgebauten Anarchie überhaupt von Regierung die Rede sein kann. Eine solche Gruppe, die wir nach unserer wissenschaftlichen Terminologie eine vereinigte Produktiv- und Konsumgenossenschaft oder auch kürzer eine Siedlungsgenossenschaft nennen müßten, heißt bei Fourier eine Phalanx. Jede Phalanx wohnt zusammen in einem außerordentlich großen geschlossenen Gebäude, unseren größten Mietskasernen nicht unähnlich, die also hier, wie übrigens auch schon im Sevarambien des Vairasse, was manchem modernen Wohnungsreformer nicht wird einleuchten wollen, als ideale Wohnform erscheinen. Ich muß es mir versagen, auf die innere Einrichtung dieser Riesengebäude, der Phalansteren, hier einzugehen. Es finden sich in Fouriers Schriften vollständige Bilder und Baupläue von ihnen.

Diese Kleinheit und Isoliertheit der einzelnen Phalangen war natürlich ein wichtiges Moment für die Ausführbarkeit der Fourierschen Utopie. Es ist offenbar viel leichter, eine Gruppe von etwa 1500 Menschen nach ganz neuen Grundsätzen zu organisieren, als einen Staat vom Umfange eines modernen Großstaates. Fourier

dachte sich denn auch die Ausführung seiner Ideen in der Weise vor sich gehend, daß zunächst irgendwo eine solche Phalanx oder Siedlungsgenossenschaft begründet würde. Diese würde dann wegen ihrer Vorzüglichkeit sehr bald Nachahmung finden, und so würde sein System der Harmonie ohne jede Revolution und ohne jeden Zwang die Welt schnell erobern.

Sie sehen also, daß die Anarchisten keineswegs alle Revolutionäre im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind. Sie werden erst dann manchmal furibund, wenn sie merken, daß es mit der Durchführung ihrer freiheitlichen Ideen nicht so schnell geht, als sie es sich gedacht hatten. Fourier dagegen war bis an sein Ende im Jahre 1837 überzeugt, daß es sehr bald an den Bau einer Phalanstere gehen werde. Es fehlte nur das allerdings nicht unbeträchtliche Kapital, das zum Bau und zur Einrichtung derselben erforderlich wäre. Man erzählt, daß Fourier die letzten 10 Jahre seines Lebens immer eine bestimmte Stunde des Tages zu Hause blieb, um den Kapitalisten zu erwarten, der ihm das Kapital für sein soziales Experiment bringen werde. So naiv war sein utopischer Glaube!

Übrigens hat Fourier, auch wenn niemals eine Phalanstere zustande gekommen ist, nicht ganz umsonst gelebt, auch für die Praxis nicht. Man darf überhaupt von seiner Gedankenarbeit, in Umkehrung des Satzes: May it be madness, yet there is method in, sagen: Mag die Methode auch etwas verrückt und phantastisch sein, es steckt doch ein praktischer Kern darin, wenn auch nur ein recht bescheidener. Fourier hat nämlich auf die genossenschaftliche Bewegung in Frankreich belebend eingewirkt, und die überall etwas anarchistisch angehauchten Produktivgenossenschaften der Arbeiter betrachten ihn daher als ihren Schutzpatron. Vor wenigen Jahren wurde auf dem Mont Martre in Paris von einer Gruppe der französischen Produktivgenossenschaften ihm ein Denkmal errichtet, geschaffen von einem Künstler, der selber aus dem Arbeiterstande hervorgegangen ist. Steht auch das erreichte Ziel im Mißverständnis zu dem gewaltigen Anlauf, den Fourier nahm, so ist doch ein Resultat vorhanden. Dessen kann sich nicht jeder Utopist rühmen.

Fünfter Vortrag.

Verehrte Zuhörer! Werfen wir einen kurzen Rückblick auf unsere bisherigen Betrachtungen, so bemerken wir, als die für uns wichtigste Erscheinung, ein merkwürdiges Hin- und Herpendeln zwischen den beiden Grundformen der Utopien, die wir aus dem ersten Vortrag kennen, den archistischen und den anarchistischen. Plato begann mit einer extrem archistischen Utopie in seinem Dialog vom Staate, um in den „Gesetzen" schon etwas weiter nach links zu gehen, wenn wir diese, dem modernen Parlamentarismus entstammenden Richtungsbegriffe hier anwenden dürfen. Morus machte diese Bewegung mit und ging in einzelnen Punkten vielleicht noch über den zweitbesten Staat Platos in freiheitlichem Sinne hinaus. Campanella macht dafür eine um so energischere Rückwärtsbewegung im Sinne des Archismus, so daß man bei ihm schon von Panarchismus sprechen könnte. Er ist entschieden der extremste Archist, den wir in der utopistischen Literatur kennen. Die beiden folgenden, Andreae und Winstanley, pendeln wieder nach der anderen Seite zurück, namentlich schwingt letzterer weit über die Gleichgewichtslage nach links hinaus. Er ist der erste, der das Prinzip der wirtschaftlichen Freiheit, so wie er es versteht, im Idealstaat zu verwirklichen sucht, freilich mit dem unvermeidlichen Mißerfolge. Die französischen Utopisten des siebzehnten Jahrhunderts bewegen sich sodann, sofern man bei ihrer schwankenden Haltung und ihrem geringen Ernste überhaupt eine Richtung feststellen kann, mit Vairasse wieder etwas nach rechts hinüber, um dann merkwürdigerweise gerade während der Revolution, wenigstens bei einer Gruppe der Revolutionäre, den Gleichen, einen Utopisten zur Anerkennung zu bringen, der zu den extremsten Archisten und sozialen Zwingherren gehört, den Schul-

lehrer Morelly. Fast unvermittelt schließt sich sodann an ihn ein Feind der Französischen und jeder Revolution, der Vater des Anarchismus, Fourier, mit einer ebenso entschieden dem anderen Pol sich nähernden Utopie an. So nahe berühren einander in dieser merkwürdigen Zeit die Extreme.

Erwähnen wenigstens möchte ich noch den ehemals auch in Deutschland viel gelesenen Louis Sebastien Mercier mit seinem 1772 erschienenen Staatsroman: L'an deux mille quatre cent quarante. Er stand tatsächlich auf dem Boden der Französischen Revolution, mit der auch sein Stern hinabsank. Ein sozialer Utopist war er daher eigentlich überhaupt nicht. Seine Utopie bewegt sich fast ausschließlich auf politischem Gebiet, eben dem der Ideen der großen Revolution. Da von seinen Phantasien manche schon lange vor dem von ihm gesetzten Termin, dem Jahre 2440 — man sieht, er ist in der Ansetzung dieses noch etwas vorsichtiger als Bellamy gewesen — sich verwirklicht haben, so bestehen berechtigte Zweifel, ob man ihn überhaupt den Utopisten zurechnen soll. Auf keinen Fall gehört er mit Morelly und Fourier in eine Reihe.

Eine eigenartige, auch in die Reihe nicht recht passende Stellung nimmt der Zeitgenosse Fouriers, der Graf Claude Henri de Saint-Simon ein. Auch bei ihm kann man in Zweifel sein, ob er für seine Person den sozialen Utopisten beizuzählen ist, wohin ein Teil seiner Anhänger und Nachfolger zweifellos gehört. Ihn selber wären wir eher geneigt zu den Religionsgründern zu zählen; denn nichts Geringeres als die Einführung einer neuen Religion, welche die Grundlage einer neuen sozialen Verfassung bilden sollte, ist der Gegenstand seines Ehrgeizes. Schon seine erste Schrift, die „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains" vom Jahre 1803, handelt von dieser, wie ihr auch sein letztes Werk, „Nouveau Christianisme", das 1825 erschien, gewidmet ist.

Dieses neue Christentum ist in der Tat eine noch nicht dagewesene Religion, denn es unterscheidet sich von dem alten Christentum nicht nur dadurch, daß es auf Mathematik und exakter Wissenschaft statt auf Offenbarung und Glauben beruht, sondern es ist auch eine

weltliche Religion, die lediglich die Wohlfahrt aller, insonderheit der bei der heutigen Ordnung der Dinge zu kurz gekommenen Klassen zum Zweck und Ziel hat. Der christlichen Religion hat, nach Saint-Simon, das sinnliche Element gefehlt. Sie hat die Sinnenfreude gering geschätzt, vernachlässigt. Darin, daß das „neue Christentum" dieser zu ihrem natürlichen Rechte verhelfe, erblickt Saint-Simon das wesentlich Neue, Befreiende desselben.

Nach unserer Auffassung von Religion, wie wir sie wiederholt entwickelt und an Beispielen erläutert haben, ist eine weltliche, sinnliche Religion ein viereckiger Kreis, ein Widerspruch in sich. Die Wohlfahrt aller zu erstreben, ist gewiß sehr löblich und ein würdiges Ziel der Sozialpolitik. Mit Religion aber hat dieses Streben an sich nichts zu tun, es kann sogar aus antireligiösen Motiven erfolgen. Das neue Christentum ist denn auch sehr bald an diesem inneren Widerspruch zugrunde gegangen.

Um uns über den Unterschied der weltlichen Religion Saint-Simons und der nichtweltlichen Religion des alten Christentums klar zu werden, wird es gut sein, einmal den Begriff der Menschenliebe, der im Mittelpunkt der ersteren steht, mit der christlichen Nächstenliebe zu vergleichen. Es besteht ein sehr erheblicher Unterschied zwischen beiden.

Die allgemeine Menschenliebe Saint-Simons entspringt aus dem abstrakten Prinzip der Gleichheit aller Menschen, insbesondere der Gleichheit ihrer Rechte an den Gütern der Welt. Daher die Hauptforderung, daß alle Vorrechte des Standes und des Vermögensbesitzes beseitigt werden sollen. Das Mitleid mit den wirtschaftlich tiefstehenden Klassen wegen ihrer Zurücksetzung ist das Motiv seiner Sozialpolitik. Auf wie ganz anderen Beweggründen beruht dagegen die religiöse Nächstenliebe. Ihr ist die Liebe und die Selbstverleugnung, als Unterdrückung der selbstsüchtigen Motive, Selbstzweck oder wenigstens ein Seelenzustand und eine aus ihm sich ergebende Handlungsweise, die ihren Zweck unmittelbar erfüllen. Durch Liebestätigkeit sollen also keine anderen Zwecke erreicht werden, als die sich unmittelbar aus ihr ergeben, sei es für die sie Ausübenden,

sei es für die ihre Früchte Empfangenden. Die Nächstenliebe erstreckt sich daher in erster Linie jedenfalls, wie der Name sagt, auf den Nächsten, d. h. auf denjenigen, mit dem wir in persönlicher Beziehung stehen. Liebevoll, gerecht sein gegen unsere nächste Umgebung, unsere etwaigen Untergebenen, unsere Vorgesetzten, und gegen die, zu denen wir in geschäftlicher oder was immer für einer Beziehung stehen, ist ihre erste Forderung; womit nicht ausgeschlossen ist, daß sie auch weitere Kreise ziehen und sich schließlich auch mit einer allgemeinen Verbesserung der Lage gewisser Stände und Klassen auf dem Wege der Gesetzgebung und Verwaltung befassen kann. Aber sie geht jedenfalls von innen nach außen, vom Besonderen zum Allgemeinen und nicht umgekehrt, wie die sozialpolitische Menschenliebe, vom Allgemeinen aus, um nur zu häufig beim Allgemeinen auch stehen zu bleiben. Die Sozialpolitik schätzt die Kleinarbeit, die Arbeit im besonderen und am einzelnen gering. Sie fordert Großzügigkeit und will alle auf einmal beglücken durch Änderung der Verhältnisse, womöglich der ganzen Wirtschaftsordnung. Die Nächstenliebe dagegen schätzt die äußeren Verhältnisse gering und sucht zu wirken innerhalb der von ihnen gezogenen Schranken, oder wenigstens ohne eine radikale Verschiebung derselben zu erstreben.

Der allgemeinen sozialpolitischen, Saint-Simonistischen Menschenliebe liegt schließlich doch die materialistische Vorstellung zugrunde, daß nur der wirtschaftlich erfolgreiche und gesellschaftlich etwas bedeutende Mensch der wahre Mensch sei, und sie sucht daher jeden zu wirtschaftlichem Erfolg und gesellschaftlicher Geltung zu verhelfen. Die religiöse Nächstenliebe dagegen weiß, daß der Wert eines Menschen von diesen Dingen nicht abhängt, und richtet ihr Verhalten zum Nächsten auf ganz anderer Grundlage ein. Sie ist damit nicht minder universell wie jene allgemeine Menschenliebe, die sich gar oft mit ihren sozialpolitischen Kannegießereien und Weltverbesserungsplänen genug sein läßt. Die praktischen Erfolge des Saint-Simonismus sprechen wahrlich nicht für die Kraft der allgemeinen Menschenliebe, wie er sie hegte. Die Anregungen, die einzelne ihm

verdanken, liegen außerhalb seiner eigentlichen Ziele; sie sind Nebenwirkungen, wie sie jede große Bewegung zeitigt.

Seinem System entsprach die Persönlichkeit des Grafen Saint-Simon vollkommen, soweit es möglich ist, sich von ihr ein Bild zu machen. Zum Religionsstifter besaß er die Begeisterung, die eine Anzahl Schüler mit sich hinzureißen verstand, sonst aber nichts. Er war kein Herzenskündiger, sondern ein abstrakter und dabei unklarer Denker.

Als Quelle für die Beurteilung seiner Persönlichkeit dient uns namentlich seine Selbstbiographie, eine mit Kritik zu benutzende Schrift; denn Saint-Simon gibt in ihr keine Darstellung seines Lebens, wie es war, sondern vielmehr eine von Eitelkeit und Phantasie eingegebene Selbstverherrlichung, in welcher er sein ganzes Leben als eine systematische Schulung auf seinen hohen Beruf darstellt, als eine grandiose Selbsterziehung. Gläubig lesen diese Selbstbiographie seine Anhänger. Anderen sind darin die Züge einer phantasievollen Umdeutung seines Vorlebens bis zu seiner „Berufung" zum Amt eines philosophischen Weltverbesserers unverkennbar.

Das gilt schon von der Darstellung seiner Herkunft. Er legt, obgleich er als Mann des arbeitenden Volkes und Gegner aller Standesvorrechte auftritt, großen Wert auf seine Abstammung von Karl dem Großen und will von diesem erlauchten Vorfahr selbst zu seiner hohen Mission berufen sein. Im Traume sei ihm Charlemagne erschienen, um ihm zu verkünden, daß in Zukunft ihm als Philosophen dieselbe Bedeutung zukommen werde wie seinem Vorfahr als Regenten. Die kritische Geschichtswissenschaft dagegen hat herausgefunden, daß es mit seinem Stammbaum nicht ganz zweifelsohne ist, vielmehr die Familie Saint-Simon dem niederen Adel entstammt und erst unter Ludwig XIII. zu höherer Würde erhoben worden sei. Auch die Erzählung, daß er sich schon in seinem 17. Lebensjahre von seinem Diener habe wecken lassen mit den Worten: „Stehen Sie auf, Herr Graf, denn Sie haben noch große Dinge zu vollbringen", sieht eher nach einer Vorliebe für theatralische Pose, als nach echter innerer Größe aus, die doch wohl die notwendige Vorbedingung eines Lebens im Dienste der Menschheit

ist. Ferner muß es einem auch verdächtig erscheinen, ob es sich wirklich so verhält, wie er behauptet: daß er nämlich die Periode seines Lebens, in welcher er sich, auf ein großes Vermögen gestützt, pomphaftestem Luxus und tollster Ausschweifung hingab, in der Absicht der Selbsterziehung durchlebt habe, um, wie er sagt, des Lebens Höhen und Tiefen aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Es scheint mir das zum mindesten eine etwas bedenkliche Methode, bei welcher die Bereicherung an Wissen sehr leicht auf Kosten des Wertvolleren im Menschen geschehen könnte. Tatsache ist allerdings, daß er seine spätere Armut mit Würde getragen und seinen Lebensabend ganz seinen weltverbessernden Bestrebungen gewidmet hat. Sein sozialpolitischer Grundgedanke war der, daß an Stelle der kriegerischen und der bloß besitzenden, aber nicht arbeitenden Klasse, welche bisher die Staaten regiert habe, die wirklich arbeitende, industrielle Klasse zu treten habe, zu der er industrielle Unternehmer und Arbeiter zählt, deren größten Teil jedoch die Handarbeiter ausmachen. Die Klasse der Besitzenden habe in der Revolution zu den Vertretern des Feudalismus ihr egoistisches „ôte-toi de là, que je m'y mette“ ausgesprochen. Jetzt müsse die Herrschaft der arbeitenden Klasse, der Industrie, kommen, und diese endlich werde, frei vom Egoismus der voraufgegangenen herrschenden Stände, den Menschen die größte Summe der allgemeinen wie der individuellen Freiheit geben. Das industrielle System sei auf dem Prinzip der vollkommenen Gleichheit begründet, jedem Recht der Geburt und jedem Privilegium, einschließlich dem des Besitzes, entgegenstehend. Nur die Arbeit soll Rechte gewähren und die wirtschaftliche Existenz begründen.

Eine auf solchen Grundlagen ruhende Herrschaft der Industrie sei keine Herrschaft der Art, wie die ihr voraufgegangenen Herrschaften, sondern, weil sie von der ganzen Masse der wirklichen Arbeiter ausgehe, eine das ganze Leben von innen heraus durchdringende und ebendarum mit der „Religion der Arbeit“ eng verknüpfte. Sie bedeute also zugleich eine Umgestaltung der sozialen Weltanschauung. Eine Ahnung von dieser neuen Weltanschauung geben vielleicht die beiden Sätze: „Die Wissenschaft ist heilig; die

Industrie ist heilig." Denken können wir uns bei diesen merkwürdigen Heiligsprechungen zwar wenig, aber es liegt in ihnen jedenfalls der Zauber des Neuen, bisher Unerhörten. Ein besonderer Monismus, die Vereinigung alles bisher Getrennten: der wirtschaftlichen Tätigkeit, der Wissenschaft und der Religion klingt aus ihnen heraus, und daß diese Vereinigung, welche ja auf andere Weise früher ein Campanella versucht hatte, hier auf ganz neuer, moderner Basis unternommen wurde, darin liegt ohne Zweifel der Schlüssel zur großen Wirkung, die Saint-Simon auf seine Zeitgenossen ausübte. Wie hoch er selber seine Religionsgründung einschätzte, geht aus den Worten hervor, die er einmal entzückt ausruft: „Gewiß ist es Gott selber, der sich zu mir herabgelassen hat. Hätte ein Mensch eine Religion schaffen können, die erhabener ist als alle, die je bestanden haben?"

Einen eigentlichen Plan eines Zukunftsstaates hat Saint-Simon selber nie ausgearbeitet. Insofern gehört er nicht zu den Utopisten im engeren Sinne des Wortes. Er hat sich damit begnügt, seinen Schülern allgemeine, leitende Gedanken zu übermitteln, doch lag in diesen alles bereit zum Ausbau einer utopischen Eigentums- und Gesellschaftsordnung, und so ging dann schon sein Schüler Bazard rüstig an die Arbeit.

Der Gedanke, daß alle Rechte der Geburt abgeschafft werden sollten, führte mit logischer Konsequenz zur Aufhebung des Erbrechtes. Die Gesamtheit soll in Zukunft der Erbe alles Vermögens sein; dann erst werde der Satz Saint-Simons: „Jedem nach seinen Fähigkeiten, jeder Fähigkeit nach ihren Werken", bei der Wiederverteilung des Gesellschaftsvermögens an die einzelnen, zur Geltung kommen. Diese nach ihren Fähigkeiten mit Vermögen Belohnten wären dann zeit ihres Lebens die Verwalter des ihnen zugewiesenen Teiles des Gesamtvermögens. Die Verteilung soll geschehen durch in den einzelnen Bezirken errichtete zentrale Ämter, Banken genannt. Wie diese imstande sein sollen, die wirkliche Befähigung des einzelnen zur Vermögensverwaltung herauszufinden, wird nicht gesagt. Daß die Verteilung in reine Beamtenwillkür ausarten muß, ist selbstverständlich.

Noch einige Schritte weiter ging dann ein zweiter Schüler Saint-Simons, Enfantin, der zuerst mit Bazard zusammen arbeitete, sich aber bald mit ihm entzweite. Er erklärte alle Einkommensarten, welche nicht unmittelbar auf Arbeit beruhen, wie Zins- und Rentenbezüge jeder Art, für ungerecht und sah sich zur Durchführung seiner Prinzipien genötigt, eine hierarchische Organisation der Gesellschaft mit einem industriell-priesterlichen Oberhaupt vorzuschlagen, womit er nur die letzte Konsequenz aus den wirtschaftlichen Grundgedanken Saint-Simons zog, allerdings zugleich die von diesem verkündigte Freiheit größtenteils aufhob; doch ist dieser Widerstreit ja, wie wir schon wissen, unvermeidlich.

Der Freiheit suchte er dafür auf anderem Gebiete wieder Raum zu schaffen und sie für jenen Verlust zu entschädigen, indem er, Fouriersche und Saint-Simonische Gedanken verknüpfend, kleine kommunistische Gruppen, sogenannte Familien bildete, innerhalb deren das Prinzip der Berechtigung der Sinnlichkeit samt dem anderen, daß es eigentlich gar keine Untugenden und Sünden gibt, wenn nur für Harmonie gesorgt wird, praktisch zu betätigen versucht wurde, und zwar unter Beobachtung eines lächerlichen, theatralischen Zeremoniells, das für religiös ausgegeben wurde. Die Staatsgewalt, welche die letzte derartige aus 42 Mitgliedern bestehende Familie aufhob, bewahrte den Saint-Simonismus vor einem noch schimpflicheren Ende.

Ein richtiger Gedanke steckte in dem Saint-Simonismus, nämlich der, daß es nicht genügt, eine äußere Organisation zu schaffen, sondern daß es zur Reorganisation der Gesellschaft auch notwendig ist, eine geistige Umstimmung der Menschen herbeizuführen. Nur hatte Saint-Simon dazu den verkehrten Weg eingeschlagen, indem er die Religion zu einer Dienerin des Wirtschaftslebens machte.

Gleichzeitig mit Saint-Simon und Fourier lebte in England Robert Owen, der auch zu den Utopisten gezählt zu werden pflegt, obwohl er gewiß Verdienste hat, die sehr reeller Art sind. Er hatte, einem Pestalozzi ähnlich, für die Erziehung des niederen Volkes eine ausgesprochene Begabung, und war überhaupt ein Mann des persönlichen Einflusses und nicht der allgemeinen Welt-

beglückung. Daß er sich dennoch, nachdem er in seiner Fabrik zu New Lannark wahrhaft glänzende Resultate mit der Behandlung seiner moralisch sehr tief stehenden Arbeiterschaft erzielt hatte, auf das allgemeine Gebiet der Theorie wagte, und schließlich als echter Praktiker doch zu kommunistischen Experimenten in Nord-Amerika überging, hat er bitter büßen müssen. Seine Kolonie New Harmony ging an dem inneren Widerspruch seines Prinzips zugrunde.

Owen hat aber nicht wie andere Utopisten hartnäckig seine alten falschen Gedanken festgehalten, sondern aus seinem Experiment eine ganz richtige Erfahrung gezogen, die er selber folgendermaßen formuliert: „Man müsse mit der Verwirklichung solcher Kolonien stets scheitern, wenn man nicht vorher die allgemeine Sitte umgewandelt habe, und daß es mehr wert wäre, auf die Menschheit auf geistigem Wege einzuwirken als unmittelbar durch die Praxis." Mit anderen Worten: Owen hat die Falschheit des Grundprinzips aller Utopien klar und deutlich erkannt, nämlich des schon oft besprochenen Gedankens, daß es nicht auf die Menschen, sondern nur auf die Verhältnisse ankomme. Im Gegenteil, die Menschen müssen geistig anders werden, wenn andere Verhältnisse, d. h. eine andere Wirtschaftsordnung ihnen frommen soll.

Nicht so klug wie Owen war ein anderer, von ihm mit beeinflußter Utopist, der Franzose Etienne Cabet. Dieser gehörte zu den geborenen Utopisten, zu denjenigen, denen der Utopismus im Blute steckt, und die daher auch nicht durch Erfahrung zu belehren sind.

Cabet war vor seiner Bekehrung zum Kommunismus ein eifriger Republikaner und in verschiedene Konflikte mit seiner Regierung, sowohl unter Ludwig XVIII. als unter Louis Philippe, verwickelt. Seine maßlosen Angriffe auf letzteren tragen ihm eine Verurteilung ein, vor deren Vollstreckung er nach England flieht. Hier wird er durch die Lektüre von Morus' Utopia und der Schriften Owens, den er auch persönlich kennen lernt, Kommunist. Auch Fourier hat ihn etwas beeinflußt.

Cabet verfaßt nach seiner Rückkehr nach Frankreich im Jahre 1842 seine Voyage en Icarie, welche zu den bekanntesten neueren

Utopien gehört und in einer schönen, verlockenden Sprache geschrieben ist. Er hatte sich vorgenommen, besonders das weibliche Geschlecht für seinen Idealstaat zu begeistern.

Viel Neues bringt uns Cabet im übrigen nicht. Das für uns Interessante an seiner Schrift ist der Gegensatz der politischen Freiheit und der wirtschaftlichen Unfreiheit, welcher uns in ihr handgreiflicher als in den anderen Utopien ähnlicher Art entgegentritt.

Cabet ist seiner republikanischen Vergangenheit insofern treu geblieben, als er seinem Musterstaate eine Verfassung gibt, die eine radikale Demokratie darstellt. Mit der Souveränität des Volkes ist völlig Ernst gemacht. Die Volksvertretung hat die ganze Gewalt in Händen. — Aber, was für eine Gewalt? Darin liegt die Kehrseite des Bildes! Die Volksvertretung und die von ihr bestellten Organe haben in allen wirtschaftlichen Angelegenheiten absolute Entscheidung. Die ganze wirtschaftliche Verwaltung ist bis ins einzelne polizeistaatlich geregelt. Cabet zeigt sich als echten Franzosen, der sich von der Verwaltung viel mehr geduldig vorschreiben läßt, als ein Deutscher, ein Engländer oder gar ein Amerikaner. Jener begnügt sich mit der recht fiktiven Freiheit, seine Volksvertretung und das Staatsoberhaupt selbst wählen zu dürfen.

Bei Cabet tritt der Widerspruch zwischen politischer Freiheit und administrativer Bevormundung oft in höchst komischer Weise hervor. In seinem Ikarien genießen schon die Schüler das Recht, sich selber Gesetze zu geben. Sie haben also echt parlamentarisch den Unterrichtsplan und den Strafkodex selbst festgestellt, wie es neuerdings auch die russische Schuljugend verlangt. — Und nun das Gegenstück: Alle geistige, wissenschaftliche Tätigkeit ist vom Staate monopolisiert. Alle gefährlichen Literaturwerke älterer Zeit sind einfach vom Büttel verbrannt worden, und die Entstehung neuer Schriften staatsgefährlichen Inhalts wird sorgfältig verhindert. So wie es in Campanellas Sonnenstaat nur ein Buch gab, genannt „Die Weisheit“, und bei Morelly ein offizielles Kompendium der Wissenschaft, gibt es in Ikarien nur *eine* Zeitung, die allgemeine, große, offizielle Nationalzeitung. Denn die Provinzialblätter, die daneben

bestehen, sind lediglich für die Verordnungen, Veröffentlichungen der Regierung und offizielle Statistik bestimmt. Preßfreiheit — sagt Cabet — war höchst notwendig in den alten Königreichen und Aristokratien, im Lande der Freiheit dagegen brauche man diese altmodische Freiheit nicht.

Das gibt einen Begriff vom Leben in diesem Staate, in welchem es selbstverständlich auch keine freie Berufs- und Arbeitswahl gibt. Wer nicht arbeitet, kommt in die öffentliche Pflegeanstalt. — Erfreulich ist, daß Cabet so offen seiner Überzeugung, Kommunismus sei ohne Zwang unmöglich, Ausdruck gibt.

Cabet ist auch einer von den Utopisten, welche mit ihren Ideen praktisch Ernst machten. Er entfaltete eine große Agitation für die Gründung eines Gemeinwesens nach dem Muster seines Ikarien, und es schiffte sich im Anfang des Jahres 1848 kurz vor Ausbruch der Revolution in der Tat eine Schar von opferfähigen, tüchtigen, auserlesenen und begeisterten Männern nach Amerika ein, um dort die Gründung einer Mustergesellschaft vorzunehmen. Zuerst wird in Texas eine Ansiedlung Ikaria gegründet, aber als ungesund wieder aufgegeben. Darauf wird das von den Mormonen verlassene Nauwoo unter außerordentlich günstigen Bedingungen erworben und bezogen. Diese Kolonie erlebte im Anfang eine Blüteperiode; das Menschenmaterial war auch nach allgemeinem Urteil ein vorzügliches. Bald aber brechen Streitigkeiten aus zwischen der Kolonie und ihrem Gründer. Es kommt infolgedessen zu Spaltungen, nachdem Cabet als letztes Mittel, die Streitigkeiten zu schlichten, die Diktatur vorgeschlagen hat. — Hieran sieht man also, wie wenig die demokratische Theorie sich der Praxis gegenüber halten läßt. Cabet stirbt bald nachher auf dem Wege zu einer neuen Gründung. Noch mancherlei Experimente der Ikarier schließen sich an, aber alle sind ohne dauernden Erfolg, während, das ist bezeichnend, die aus Nauwoo von der amerikanischen Regierung vertriebenen Mormonen, die sich willig ihrem absolutistischen geistigen Oberhaupte unterwarfen, unter den ungünstigsten Bedingungen den im Anfang auch kommunistischen Staat am Salzsee schufen.

Seit Saint-Simon und Cabet bildeten sich große politische Parteien sozialistischer und kommunistischer Tendenz in Frankreich, später auch in den übrigen Ländern Europas und den Vereinigten Staaten von Amerika, in der Reihenfolge, die einerseits bestimmt wird durch den Stand ihrer industriellen Entwicklung, andererseits durch die Beanlagung ihrer Bevölkerung für utopische Ideen. Mit der politischen Bewegung wuchs natürlich auch die entsprechende Literatur.

Die besseren Erscheinungen dieser neueren Literatur unterscheiden sich von den älteren Utopien durch ihr Bestreben, sich mit der seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erwachsenen nationalökonomischen Wissenschaft auseinanderzusetzen und sich damit selber mehr auf wissenschaftliche Basis zu stellen. Man kann nicht leugnen, daß die neuere sozialistische Literatur auch manchen wissenschaftlich wertvollen Gedanken zutage gefördert hat. Doch ist damit der Sozialismus als solcher nicht wissenschaftlicher geworden, als er vordem war; denn die Hauptfrage, ob und wie eine sozialistische Organisation der Gesellschaft durchführbar ist, wird niemals durch rein wissenschaftliche Erörterungen und Untersuchungen zu entscheiden sein. Ob jemand Sozialist oder Individualist, Kommunist oder Anhänger der auf Privateigentum beruhenden Gesellschaft, Archist oder Anarchist wird, oder ob er sich zwischen all diesen Extremen hindurch auf der alten goldenen Mittelstraße bewegt, hängt nicht von seiner wissenschaftlichen Bildung und Erkenntnis, sondern von seinem Temperament und seinem intellektuellen wie moralischen Charakter ab. Die Entscheidung für das eine oder andere ist Sache des Glaubens, nicht Sache des Wissens. — Man kann keinem Menschen durch noch so viele Beweise die Überzeugung beibringen, daß es zwei Welten und zwei Maßstäbe für die Beurteilung menschlichen Daseins und Handelns gebe, wenn er nicht selber diese Maßstäbe schon in sich trägt. Vorzeigen lassen sie sich nicht, denn selbst wenn man Beispiele für die eine oder andere Handlungsweise vorführt, bleibt jedem die Freiheit, sie zu billigen oder zu verwerfen, sie zu bewundern und ihnen nachzueifern, oder sie für eine Torheit zu erklären. — Oder weist man etwa auf die Erfahrungen hin, die bisher mit den von

Utopisten ausgedachten Staatsidealen gemacht wurden, daß schon vor mehr als zwei Jahrtausenden Menschen Idealstaaten bis in die Einzelheiten erdacht hätten und doch bis heute noch kein einziger mit halbwegs ermutigendem Resultat durchgeführt worden sei, bleibt dem Gläubigen immer noch die Antwort, daß es eben noch am letzten Rädchen gefehlt hätte, von dem der Erfolg abhänge. Können wir den Konstrukteur des perpetuum mobile nicht von der wissenschaftlichen Unmöglichkeit der Durchführung seiner Idee überzeugen, wieviel weniger wird man den Utopisten von seiner Idee abbringen, die der wissenschaftlichen Prüfung überhaupt nicht zugänglich ist!

Der von Karl Marx begründete demokratische Sozialismus stützt seine Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit namentlich auf den Umstand, daß er die Entstehung einer neuen Wirtschaftsordnung als nicht vom Willen der Menschen abhängig hinstellt, sondern als das naturnotwendige Produkt einer Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse. Dadurch soll der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus sich vom unwissenschaftlichen Utopismus unterscheiden, der das Hirngespinst einzelner war.

Die Einführung des Entwicklungsgedankens in den Utopismus ist nun gewiß ein Fortschritt, indem sie eine bedeutsame Konzession an den wirtschaftlichen Liberalismus bedeutet, der künstliche Wirtschaftsordnungen für unmöglich hält; aber das Wesen einer Gesellschaftskonstruktion hat sich damit noch nicht so vollkommen geändert, daß man sie nunmehr, wie Marx und sein Freund Engels annehmen, nicht mehr Utopie zu nennen berechtigt sei. Der Glaube an eine radikale Umgestaltung der Wirtschaftsordnung bleibt Utopie, einerlei in welchem Tempo und durch welche Kräfte man diese sich herbeigeführt denkt.

Ihre neue soziale Entwicklungstheorie war im Grunde nur das Ergebnis der Erkenntnis, daß seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Möglichkeit bestehe, mit utopischen Programmen größere politische Parteien zu bilden, während die früheren Utopisten allein oder von wenigen Anhängern umgeben durch dieses Dasein wallfahrten mußten. Die Theorie vom Klassenkampfe ist der Ausdruck des Gedankens, daß

Utopien sich gewiß nicht verwirklichen in der Weise, wie Fourier noch es sich gedacht hatte, indem ein reicher Mann ihm das Kapital zur Begründung einer Phalanstere vorstrecken und das gelungene Vorbild andere zur Nachahmung veranlassen werde, sondern nur so, wie andere politische Ideen, durch Organisieren einer politischen Macht. Denn das war keineswegs die Meinung von Marx und seiner Hervorhebung des Entwicklungsgedankens, daß man ruhig die Hände in den Schoß legen solle, um das Resultat, das von selbst sich entwickeln müsse, abzuwarten. Sein Gedanke war vielmehr der, daß die Zeit reif geworden sei, um den Sozialismus auf die Straße zu tragen, statt ihn, wie bisher, als eine Treibhauspflanze im Zimmer einsamer Denker zu pflegen. Es sprach sich ferner in der Theorie des Klassenkampfes die Überzeugung aus, daß wirtschaftliche Fragen nicht bloß Verstandes-, sondern auch immer Willensfragen seien, und daher jeder Versuch der Änderung der bestehenden wirtschaftlichen Verhältnisse notwendig eine Reaktion der am Bestehenden Interessierten auslösen müsse. Die naive Vorstellung, man könne durch Demonstration des Vorteils für alle, wie Fourier, oder mit Hilfe der allgemeinen Menschenliebe, wie Saint-Simon, die Menschen zur freiwilligen Änderung der Wirtschaftsordnung bewegen, war überwunden. Nur durch Kampf, indem man Kraft gegen Kraft setzt, läßt sich eine neue Ordnung der Dinge durchsetzen.

Damit war jedoch die Klassenkampftheorie noch nicht vollendet. Es mußte zunächst noch der Nachweis hinzukommen, daß eine hinreichende politische Macht sich auch aufbringen lasse, um den Kampf aufnehmen zu können, und hier ist es, wo der eigentliche Entwicklungsgedanke einsetzt. Diese Macht nämlich, so lehrt Marx, werde ganz von selbst entstehen, indem die moderne Industrie die Totengräber der kapitalistischen Ordnung, auf die sie gegründet sei, selbst erzeuge. Die Masse der Proletarier werde nämlich unaufhörlich, absolut und relativ, zunehmen, die Masse derjenigen dagegen, die an der Erhaltung der Ordnung interessiert seien, relativ noch schneller abnehmen. Diese Verschiebung der Machtverhältnisse müsse schließlich zu einer Expropriation der Expropriateure führen.

Aber noch in einer anderen Richtung bedarf die Klassenkampftheorie einer Ergänzung. Sie sagt bezüglich der eigentlichen Verfassung des Zukunftsstaates, das darf nicht übersehen werden, im Grunde gar nichts. Ihre eine Behauptung ist nur hypothetisch: Wenn die Wirtschaftsordnung sich ändern soll, kann es nur durch Klassenkampf geschehen. Ihre andere ist assertorisch: Die Armee des Klassenkampfes formiert sich ganz von selbst und wird schließlich unwiderstehlich. Ob aber diese Armee die Wirtschaftsordnung radikal im Sinne des Sozialismus ändern werde und ändern könne, dafür hat sie keine Beweise erbracht. Wer weiß, ob sich die Wirtschaftsordnung überhaupt radikal ändern lasse, ob nicht gewisse Ordnungen wegen der Natur des Menschen unmöglich sind, also trotz allem utopisch bleiben?

Mit der Einsicht, daß nur Macht eine Änderung der bestehenden Zustände herbeiführen kann, mag ein Schritt fort von der weltfremden Gedankenwelt der Utopisten und hin zu der realen Welt der politischen Kämpfe getan sein, überwunden ist damit der eigentliche Utopismus nicht, der in dem Glauben an die Möglichkeit einer Idealwelt liegt. Ob man glaubt, daß er in einem sanften Säuseln oder daß er in einem Sturmwinde kommen werde, ändert wenig. Kann und muß die ideale Wirtschaftsordnung überhaupt kommen, bevor die Menschen sich wesentlich geändert haben? Darauf kommt es an. Diese utopische Überzeugung ist aber geblieben, und sie ist nur gefährlicher geworden mit der Einsicht, daß nur politische Gewalt den Gegenstand des Glaubens verwirklichen könne.

Um die hieraus entspringenden Bedenken zu beschwichtigen, hat man daher der sozialen Entwicklungstheorie noch ein Glied hinzugefügt, die Lehre nämlich, daß nicht nur der Wille und die Macht zum Sozialismus im steten Wachsen begriffen sei, sondern wir uns, seit der Herrschaft der modernen Technik, schon in der Richtung zum Sozialismus hin bewegen, und es sich also nur darum handle, eine schon vorhandene Entwicklungstendenz durch politische Machtmittel zu unterstützen und zu fördern. Zum Beweise, daß die Entwicklungstendenz vorhanden sei, wird einerseits auf die Entwicklung der

Großindustrie, andererseits auf die Entfaltung der wirtschaftlichen Tätigkeit des Staates und der Kommune hingewiesen. Immer größer werden die Betriebe, aus dem Handwerksbetriebe mit wenigen Gesellen wurde die Manufaktur mit fünfzig Arbeitern oder mehr, aus der Manufaktur wurde die moderne Fabrik mit Tausenden von Händen. Die große Fabrik aber verdrängt die vielen kleinen Betriebe. So zentralisiert und organisiert sich die Industrie ganz von selbst, bis schließlich in jedem Produktionszweige nur ein einziger großer Betrieb vorhanden ist, der alle übrigen aufgesogen und überflüssig gemacht hat, und der nunmehr, wie wir es an den großen Staatsbetrieben sehen, ebensogut von einer Behörde wie von einem privaten Unternehmer geleitet werden kann. Diesen Entwicklungsgang, den einzelne Gewerbe schon vollendet hätten, würden schließlich alle Industrien gehen, und so würden wir ganz allmählich und unvermerkt in einen Sozialismus hineinwachsen, sei es in einen solchen des Staates, sei es in einen demokratischen Sozialismus mit Selbstverwaltung der Gütererzeugung durch die Arbeiter.

Gewiß, Entwicklungstendenzen in der angegebenen Richtung lassen sich wissenschaftlich nachweisen. Aber, was ist uns damit geholfen? Wer beweist uns, daß diese Tendenzen sich alle bis zum äußersten Ziele ausleben müssen? Alle Erfahrung spricht dagegen. Zu allen Zeiten waren gewisse Richtungen zu erkennen, in denen die wirtschaftliche Entwicklung sich bewegte; doch ist irgend einer der Wege, die sich anbahnten, bis zum Ende verfolgt worden? Sind nicht überall, wenn die Entwicklung bis zu einem gewissen Punkte gediehen war, Gegentendenzen aufgetreten, welche die Entwicklung aufhielten, in andere Richtung drängten oder zum Stillstand brachten? Oder hat sich nicht gezeigt, daß die Entwicklungstendenz sich auf *einem* Gebiete, in *einem* Zweige der Produktion unter ganz bestimmten Bedingungen zwar Geltung verschaffte, an *anderen* Orten, in *anderen* Branchen jedoch die Bedingungen der Entwicklung nicht vorhanden waren? Woher käme die wachsende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die zunehmende Kompliziertheit des wirtschaftlichen Lebens, wenn überall die Entwicklung nach demselben Schema

sich abspielte? Wenn irgend Gesetze sich aus der bisherigen Erfahrung ableiten lassen, so sind es die folgenden: das der Variation, wonach eine und dieselbe Tendenz sich auf verschiedenen Gebieten in verschiedener Weise geltend macht, das Gesetz der Konservierung bestehender Formen, wonach kaum eine wirtschaftliche Form ganz aus dem Leben schwindet, sondern die auf den verschiedenen Stufen entstandenen Formen immer mindestens mit Resten vertreten bleiben, so daß das heutige Wirtschaftsleben heute nebeneinander noch alle Formen aufweist, welche die historische Entwicklung nacheinander zeitigte, und endlich das Gesetz der Hemmung oder Reaktion, wonach jede starke Entwicklung Gegenkräfte wachruft, welche bewirken, daß, trivial ausgedrückt, die Bäume nicht in den Himmel wachsen.

Diejenigen, welche Entwicklungstendenzen suchen, irren daher sehr, wenn sie glauben, damit die Aufgabe der Wissenschaft erfüllt und ihren Anforderungen genügt zu haben. Es bleibt noch die oft viel schwierigere Arbeit, die Bedingungen und Grenzen ihrer Geltung festzustellen und die Gegentendenzen zu erkennen. Wenn sie dieses versäumen, kommen sie in dieselbe Gefahr wie jener Gelehrte, von dem die Fabel erzählt, der auf einer Insel Beobachtungen über die Fortpflanzungsfähigkeit des bisher dort nicht heimischen Frosches anstellte und aus der Zahl der von einem Weibchen produzierten Eier berechnete, daß in wenigen Jahren die ganze Insel mit Fröschen bedeckt und alle übrigen Tiere von ihnen verdrängt sein würden, nachdem er zugleich durch Messungen des Wachstums eines jungen Frosches festgestellt hatte, bis zu welcher Größe dieser es während der folgenden Jahre noch bringen werde; immer unter der Voraussetzung, daß die beobachteten Fortpflanzungs- und Wachstumstendenzen ungehemmt weiter wirken würden.

Auf ganz ähnlichen Trugschlüssen beruhte die Marxistische Theorie von der wachsenden Verelendung der arbeitenden Klassen und der sogenannten industriellen Reservearmee, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, was aber auch um so weniger erforderlich sein dürfte, als diese voreilig aus Entwicklungstendenzen abgeleiteten Theorien auch von den Anhängern des demokratischen Sozialismus längst

aufgegeben sind. Das Verfolgen von Entwicklungstendenzen ohne Rücksicht auf deren Bedingungen und Hemmungen führt also selbst zu Utopien und ist weit entfernt, einer Theorie der Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse einen besonders wissenschaftlichen Charakter zu verleihen.

In einem Punkte dagegen sind viele der modernen Utopisten allerdings wissenschaftlicher als ihre Vorgänger: Sie pflegen es mit den Problemen der Verteilung der Kräfte auf die einzelnen Wirtschaftzweige sowie der Verteilung der Güter zu Produktion und Genuß nicht ganz so leicht zu nehmen wie jene. Sie haben von der wissenschaftlichen Nationalökonomie gelernt, wie sich diese doppelte Verteilung in der heutigen Volkswirtschaft zwanglos durch das Walten der in Angebot und Nachfrage zur Erscheinung tretenden Kräfte vollzieht. Sie sehen, wie die Wahl des Berufes, die Wahl der Unternehmung, der Arbeitskräfte und Produktionsmittel seitens des Unternehmers, die Wahl des einzelnen Betriebes als Arbeitsstätte sich seitens des Angestellten und Arbeiters zwanglos vollzieht, nach des einzelnen freier wirtschaftlicher Überlegung, die nur ihre natürlichen Schranken hat in dessen Kräften und Fähigkeiten und in den wirtschaftlichen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen. Sie erkennen ferner, wie der Anteil eines jeden am Ergebnis der wirtschaftlichen Tätigkeit sich richtet nach Angebot und Nachfrage derjenigen Faktoren, die er selber zur Wirtschaft beizusteuern vermag.

Die so zustande kommende Verteilung der Güter ist zwar keine gerechte im Sinne der idealen Gleichheit aller Menschen, wie sie ein Teil des Utopisten verlangt, aber sie ist zweckmäßig im Sinne der Volkswirtschaft, indem so nicht nur das Getriebe der Wirtschaft im Gang gehalten wird, sondern auch ein Grad der Wirtschaftlichkeit des Ganzen erzielt wird, der auf anderem Wege unmöglich zu erreichen wäre.

Die wichtigste Eigenschaft dieser Organisation der Volkswirtschaft ist aber, daß sie ohne persönlichen Zwang auskommt. Nur die Umstände, die umgebende Natur, die vorhandenen Eigentumsverhältnisse, die Rechtsordnung, welche diese schützt, üben einen

Zwang aus, aber er ist nicht der Zwang eines persönlichen Machthabers, gegen die der freiheitliebende Mensch so empfindlich ist, es ist nicht die Macht eines autoritativen oder souveränen Willens, die sich hier durchsetzt, sondern es ist eben die Macht der Verhältnisse, unter die sich zu beugen der Mensch als Naturwesen schon gelernt hat, und an welche er sich daher auch als Gesellschaftswesen ziemlich leicht gewöhnt.

Diese Macht der gesellschaftlichen Verhältnisse pflegt ihm erst dann unerträglich zu werden, wenn er, sei es von welcher Seite es wolle, belehrt wird, daß diese Verhältnisse nicht unabänderlich seien, sondern, wenn auch nicht durch einen persönlichen Einzelwillen, so doch durch einen gesellschaftlichen oder staatlichen Gesamtwillen abgeändert werden können. Die sogenannten politischen Fragen, insbesondere die sozialen Fragen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, werden immer erst in dem Augenblick erhoben, treten erst dann über die Schwelle des gesellschaftlichen Bewußtseins, wenn man eine Antwort auf die betreffende Frage gefunden zu haben glaubt. Vorher ist es eben „gar keine Frage", daß man sich der Notwendigkeit, sei es eine natürliche oder eine wirtschaftliche, unterwerfen muß. Darum haben diejenigen vollkommen recht, welche behaupten, die Sozialpolitik sei nicht nur ein Programm zur Lösung der sozialen Fragen, sondern auch das einer politischen Partei, welche die sozialen Fragen erst schaffe, indem sie ihre Lösbarkeit behaupte. Ohne die Erweckung der Vorstellung der Lösbarkeit einer sozialen Frage gäbe es gar keine solche. Da dem Utopisten aber alle Fragen lösbar erscheinen, ist er auch der große Fragensteller, der überall politische Probleme sieht, wo der soziale Realist keine finden kann oder finden will.

In der Auffindung und Aufstellung von sozialen Problemen kann gewiß ein Verdienst liegen. Ich bin weit entfernt, mich auf die Seite des naiven Realisten zu stellen, der alles in Ordnung findet, noch auf die des ängstlichen Philisters, der allen Fragen aus dem Wege gehen möchte. Aber doch möchte ich betonen, daß im Aufwerfen von Fragen, auf Grund einer sehr vagen Vorstellung von der Lösung der Frage, eine große Gefahr liegt, und daß der poli-

tische Utopist mit seinen radikalen Lösungen aller Fragen immer eine Gefahr ist.

Die beste Schutzwehr gegen das Aufwerfen unberechtigter, weil unlösbarer, sozialer Fragen ist nun ohne Zweifel die Freiheit. Wer das Gefühl vollkommener Freiheit hat, ist überzeugt, daß er alles, was er will, auch tun kann, ausgenommen das Unmögliche, und sieht daher auch umgekehrt in seiner oder anderer politisch freier Personen Unfähigkeit, ein Problem zu lösen, ein Kriterium seiner Unlösbarkeit überhaupt. Das ist die große Bedeutung der Freiheit, daß sie uns davor bewahrt, unlösbaren Ideen nachzuhängen. Der Freie ist niemals Utopist. Aller Utopismus entspringt dem Gefühle, daß der Ausführung gewisser Aufgaben, der Lösung gewisser Probleme, dem Verfolgen gewisser Ziele ganz unnötige, im Willen irgendwelcher Machthaber liegende und darum auch durch den Willen zu überwindende Hindernisse entgegenstünden.

Selbst der Archist erstrebt Freiheit; freilich nur für sich oder für die Herrschenden. Die Masse bedürfe der Freiheit nicht, sie würde auch ohne diese sich überzeugen lassen, daß das Menschenmögliche zu ihrem Wohle geschehe, wenn erst ihr Idealstaat fertig dastünde. Die modernen Utopisten aber neigen samt und sonders zur anarchistischen Seite hinüber in dem Gefühl, daß nur durch Freiheit Zufriedenheit geschaffen werden könne.

Die Freiheit, welche sie meinen, ist allerdings eine sehr verschiedene. Die demokratischen Sozialisten glauben dem Bedürfnis nach Freiheit genuggetan zu haben, wenn sie nur für politische Freiheit gesorgt haben. Die Freiheit, ihre eigne Obrigkeit, ihre Aufseher bei der Arbeit und Verwalter der Arbeitsmittel und Arbeitsprodukte wählen zu dürfen, scheint ihnen eine hinreichende Bürgschaft, oder richtiger ein genügender Ersatz für die wirtschaftliche Freiheit zu sein. Denn offenbar ist die Freiheit der Arbeit dahin, sobald überhaupt ein Aufseher vorhanden ist, und die Freiheit der Unternehmung, sobald die Produktionsmittel nicht jedem zur Verfügung stehen; aber die Freiheit der Wahl der wirtschaftlichen Beamten würde, nach der Meinung jener, über den Verlust der unmittelbaren

wirtschaftlichen Freiheit trösten, da ja zu grobe Mißgriffe der wirtschaftlichen Obrigkeit einfach eine Beseitigung der betreffenden Personen bei der Neuwahl zur Folge haben würden.

In Wahrheit heißt, die Entscheidung wirtschaftlicher Fragen den politischen Parteibildungen anheimgeben, den Bock zum Gärtner bestellen. Es hieße die Unruhe des politischen Lebens mit seinen Zufällen und Intrigen hineintragen in ein Gebiet, das vor allem der Ruhe, des Friedens und der Stetigkeit bedarf, wenn es gedeihen soll. Es hieße die Leidenschaft und persönliche Parteinahme an die Stelle der Sachverständigkeit setzen. Man wende nicht ein, daß auch unsere Parlamente wirtschaftliche Fragen entscheiden. Sie befassen sich nur mit solchen allgemeinster Art und haben selbst hier noch keine sehr vertrauenerweckende Leistungen aufzuweisen. Aber immerhin, hier mögen sie am Platze sein. Wo aber hätte man je wirtschaftliche Einzelfragen, wie sie täglich den Leiter eines Betriebes beschäftigen, mit Erfolg durch den Majoritätsbeschluß einer größeren Genossenschaft entscheiden lassen? Jeder Kenner wirtschaftlicher Verhältnisse weiß, daß ein Unternehmen im allgemeinen um so schlechter geleitet ist, je mehr Köpfe in der Führung seiner Geschäfte mitzureden haben. Hat nicht selbst der freiheitsbegeisterte Cabet die Diktatur vorgeschlagen, als es sich darum handelte, seine Kolonie aus wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu retten!

Darum sehen wir auch sämtliche neuere Utopisten, die auch auf wirtschaftliche und nicht bloß auf politische Freiheit Gewicht legen, nach einer Organisation der Gesellschaft und Wirtschaft suchen, in der die Institution der Verkehrsfreiheit, wie sie die moderne Volkswirtschaft kennzeichnet, nach Möglichkeit beibehalten ist. Handel und Wandel soll sich womöglich in denselben Formen wie heute vollziehen; ihre Freiheit soll unangetastet bleiben; nur der fehlende Schlußstein der wirtschaftlichen Freiheit soll hinzugefügt oder das einzige Hindernis derselben soll beseitigt werden.

Die Freiheit der Berufswahl und die Freiheit der Unternehmung soll beibehalten, ja, sie soll erst voll zur Entfaltung gebracht werden. Bisher hatten diese Freiheiten bekanntlich die wirtschaftliche Schranke

des materiellen Vermögens: Wer nicht über den erforderlichen Boden und das notwendige Kapital zum Ankauf der Produktionsmittel verfügte, konnte, er mochte persönlich noch so befähigt sein, von der Freiheit der Berufswahl und der Unternehmung keinen Gebrauch machen. Er war zwar rechtlich frei, aber wirtschaftlich gebunden. Diese rechtliche Freiheit zu einer tatsächlichen zu machen, ist daher das Problem, das sich die modernen Utopisten stellen.

P. J. Proudhon, der trotz seines bekannten Wortes: „La propriété c'est le vol" kein Feind des Eigentums an sich und in jeder Gestalt ist; denn er hat auch einmal das Wort: „La propriété c'est la liberté" geprägt; Henry George, der Führer der Bodenreformer, und Theodor Hertzka, der sozialliberale Freilandbegründer, mögen einstweilen als Repräsentanten der soeben im allgemeinen charakterisierten, die wirtschaftliche Freiheit hochhaltenden Utopisten genannt sein; im Gegensatz zu den vorhin ausführlicher behandelten, nur die politische Freiheit ins Auge fassenden sozialen Demokraten Marx und Engels. Ziemlich farblos ist der bekannteste der modernen Utopisten, der Amerikaner Edward Bellamy, in seinem „Rückblick aus dem Jahre 2000 auf das Jahr 1887".

Am wenigsten radikal glauben die Bodenreformer zu sein. Sie glauben alles beim alten lassen zu können, wenn nur das Eigentum am Boden beseitigt und dieser jedem zu einer Rente, die dem Ertrage oder dem Leihwerte des Bodens gleichkäme, zur Verfügung gestellt würde. Die jetzigen Besitzer des Bodens würden durch eine Steuer in gleicher Höhe wie die Pacht, welche Nichtbesitzer zu zahlen hätten, auf vermeintlich sehr sanftem Wege expropriiert. Die ganze Bodenrente würde dann in die öffentlichen Kassen fließen und der Gesamtheit zugute kommen, während jetzt den wirtschaftlichen Ertrag des Bodens nur einzelne, durch den Besitz Privilegierte, genießen und namentlich der mit der wirtschaftlichen Entwicklung notwendig verknüpfte Wertzuwachs des Bodens gegen Verdienst und Würdigkeit den Besitzern zufällt.

Die Idee ist älter als Henry George. Schon 1775 entwickelte Thomas Spence den Plan der Rückgabe des Bodens an die Ge-

samtheit. Was der Ausführung dieses Planes entgegensteht, ist nicht nur der Widerstand der heutigen Beati possidentes, sondern namentlich auch die außerordentliche Schwierigkeit der Verwaltung des Bodens durch die Gesamtheit. Wie sollen die Preise gerecht und zweckmäßig bestimmt werden, die sich heute, ohne alles Zutun, trotz gelegentlicher spekulativer Übertreibungen, im großen und ganzen, den wirtschaftlichen Verhältnissen gemäß, von selbst bestimmen? Groß würden die Schwierigkeiten schon innerhalb ein und derselben Stadt sein mit ihren Tausenden von verschiedenen Lagen und Ausnutzungsmöglichkeiten des Bodens. Wann werden dort alle mit ihrer Taxe zufrieden sein! Mit welcher Fülle von Reklamationen und Sonderwünschen hätte da das städtische Bodenamt zu kämpfen! Wie würden sich die Parteien der Sache bemächtigen, um bald in der einen, bald in der anderen Richtung an den öffentlichen Taxen Kritik zu üben! Einen Vorgeschmack dieser Schwierigkeiten bekommen die heutigen Flurbereinigungs- und Zusammenlegungs-Kommissionen. Die öffentliche Verwaltung des städtischen Bodens würde eine Verlängerung dieser Schwierigkeiten in perpetuum bedeuten.

Zu diesen lokalen Schwierigkeiten kämen die interlokalen. Dürfen die einzelnen Orte unabhängig voneinander ihren Boden bewerten? Darf man hier wirklich volle Selbstverwaltung zulassen? Unbedingt nicht! denn Bodenwerte bestimmen heißt Siedelungspolitik treiben. Billiger Boden lockt an, teurer treibt fort. Darum muß der Staat hier sein Aufsichtsrecht mit aller Energie ausüben, damit nicht unerwünschte Bevölkerungsverschiebungen durch die Bodenpolitik und die Konkurrenz der Städte entstünden. Aus der Bodenverwaltung der Städte ergibt sich daher naturnotwendig eine Bodenverwaltung und Siedlungspolitik des Staates; aus der Kommunalisierung folgt notwendig die Verstaatlichung.

Wer aber dürfte sich unterfangen, zu beurteilen, wie die Wanderbewegung der Bevölkerung am besten zu dirigieren sei; wer hätte wirtschaftliche Voraussicht genug, der Industrie ihre richtigen Standplätze zuzuweisen; wer hätte den umfassenden wirtschaftlichen Blick, um in dieser Weise über die Wirtschaft eines Landes zu disponieren und in

seine Zukunft bestimmend einzugreifen? Wer hätte die Fähigkeit, wer den Mut, die Verantwortung dafür zu tragen?

Daß die öffentliche Verwaltung des Bodens sehr bald auch die Sorge für das ganze Wohnungswesen einschließlich der Wohnungsproduktion im Gefolge haben würde, darüber kann wohl kaum ein Zweifel bestehen. Und so würde der Erweiterung der Aufgaben der öffentlichen Verwaltung schließlich kein Ende sein. Der durch die Verstaatlichung des Bodens gegebene Anstoß würde immer weitere Kreise ziehen, deren äußerste ganz dem Blicke entschwinden.

Diese Aussichten werden nun zwar denjenigen nicht schrecken, dem jede Entwicklung zum Sozialismus willkommen ist. Ich will, nach dem hier und bei anderer Gelegenheit Gesagten, mit diesem jetzt nicht rechten. Ich bin zufrieden, konstatieren zu können, daß die heutigen Führer der Bodenreformbewegung selber vor den äußersten Konsequenzen zurückgeschreckt sind und sich vorläufig damit begnügt haben, für Wertzuwachssteuern und andere Arten der Bodenbesteuerung einzutreten, denen man zwar nicht allen unbedingt zustimmen kann, über die sich aber wenigstens diskutieren läßt und die nichts Utopisches mehr an sich haben. Statt aus dem Boden den Schatz einer neuen Wirtschaftsordnung zu heben, haben sie Regenwürmer für ihren politischen Fischzug gefunden und sind anscheinend zufrieden damit. Mögen sich andere Utopisten hieran ein Exempel nehmen.

Proudhon hatte statt des unbeweglichsten der festen Kapitalien das beweglichste, das Geldkapital ins Auge gefaßt, um an dieses seine Reformpläne anzuknüpfen. Er will, wie Saint-Simon und seine Schüler, öffentliche Banken gegründet sehen, die zinsfrei Darlehen gewähren. Durch die Konkurrenz dieser Banken würde, nach seiner Meinung, das Leihgeschäft allen Privatkapitalisten gelegt und damit der Zins überhaupt aus der Welt geschafft.

Beseitigung des Kapitalzinses und der Grundrente durch unentgeltliche Darbietung von Kapital und Boden und damit zugleich Aufhebung des Unterschiedes von Unternehmer und Arbeiter, da ja sich niemand mehr, auf die Produktionsmittel eines anderen angewiesen,

in ein Lohnverhältnis zu diesem zu begeben brauche, ist der Grundgedanke aller dieser Utopisten, insbesondere auch der Hertzkas in seinem „Freiland“. Nur die Begründung der Maßregeln und die Methoden ihrer Durchführung wechseln von Autor zu Autor. Hertzka glaubt z. B., seine Utopie nur auf neuem Boden in einer Kolonie zur Ausführung bringen zu können, während die anderen an der Möglichkeit, unsere Volkswirtschaft von innen heraus radikal umzugestalten, festhalten.

Nach Beseitigung von Zins und Rente erhält jeder, wie man sich auszudrücken pflegt, den vollen Ertrag seiner Arbeit. Alles Einkommen ist dann Arbeitseinkommen oder richtiger Unternehmergewinn, denn es hängt nicht bloß von der physischen, sei es körperlichen oder geistigen Arbeitsleistung, sondern vielmehr von der wirtschaftlich richtigen Anwendung der Arbeit, also von der Tätigkeit ab, die heute dem Unternehmer zufällt.

Zur Kritik dieser volkswirtschaftlichen Phantasien genügt es, darauf hinzuweisen, daß wirtschaftliche Güter, d. h. solche, die nicht in unbeschränkter Menge vorhanden sind und mit denen man daher wirtschaftlich verfahren muß, unter keinen Umständen zur Verfügung gestellt werden dürfen, ohne die Wirtschaftlichkeit ihrer Verwendung zu sichern. Eine unwirtschaftliche Verschwendung wäre sonst unvermeidlich. Ein Gut, das nicht in beliebiger Quantität, ohne Mühe, jederzeit zum Gebrauch oder Verbrauch bereit ist, hat einen wirtschaftlichen Wert, den keine Wirtschaftsordnung ihm nehmen kann. Der wirtschaftliche Wert der Güter stellt eine jener Schranken dar, über die keine Volkswirtschaft sich ungestraft hinwegsetzen darf. Zu den wirtschaftlichen Gütern gehören aber der Boden und das Kapital als Nutzungsgüter so gut wie die täglichen Verbrauchsgegenstände. Daß der Boden nur in beschränkter Menge verfügbar ist, ist zu augenfällig, als daß es jemals verkannt worden wäre, aber auch das Kapital ist ein Gut, das sich in keiner, einerlei wie gearteten Volkswirtschaft aus dem Boden stampfen läßt. Darum hat ihre Nutzung einen Wert, der sich nicht durch das Dekret eines Wirtschaftsreformers aus der Welt schaffen läßt. Wer Boden oder Kapital

ohne Kautelen an jeden, der sie begehrt, zur Nutzung unentgeltlich hergibt, macht sich eines strafwürdigen Verstoßes gegen die Grundgesetze aller Wirtschaft schuldig. Er begünstigt die Verschwendung des Volksvermögens.

Nur zwei Wege gibt es, um der unwirtschaftlichen Verwendung dieser wie anderer Güter vorzubeugen. Der eine ist die Verwaltung aller Güter seitens einer für das ganze Wirtschaftsleben des Volkes verantwortlichen, mit dem ganzen Volksbedarf und mit allen Möglichkeiten, ihn zu befriedigen, vollkommen vertrauten wirtschaftlichen Zentralstelle. Diese hätte die gewaltige Aufgabe zu lösen, mit den sämtlichen Kräften und Gütern des Volkes so zu schalten und zu walten, daß ein Maximum des Wohlbefindens aller das Resultat wäre. Sie müßte selbstverständlich mit einer unbedingten diskretionären Gewalt ausgestattet sein. Durch demokratische Beschlüsse ist eine solche Aufgabe sicher nicht lösbar. Es ist diese daher die archistische Lösung des volkswirtschaftlichen Problems.

Der andere Weg ist der bisher von den Völkern beschrittene, daß man die wirtschaftliche Bewertung der Güter dem natürlichen Automatismus der wirtschaftlichen Kräfte überläßt, die in Angebot und Nachfrage zum Ausdruck kommen, und daß jedes Gut nur gegen Vergütung seines wirtschaftlichen Wertes hergegeben, und jede Nutzung nur unter derselben Bedingung gestattet wird. So zwingt man jeden Wirtschafter, den volkswirtschaftlichen Wert der Güter seinen Kalkulationen zugrunde zu legen, und die privatwirtschaftliche Rentabilität seines Unternehmens ist ein Kriterium der volkswirtschaftlich richtigen Verwendung der Güter. Einzelne Faktoren aber, wie Bodenrente und Kapitalzins, aus dieser Rechnung ohne Schaden auslassen zu können, kann nur derjenige glauben, der, wie Proudhon oder Hertzka, den ganzen Organismus nicht verstanden hat. Die Vernachlässigung dieser überaus wichtigen Faktoren würde den ganzen Kalkul illusorisch machen.

Zieht man aber alles, wie es sich gebührt, in Rechnung, so sind volkswirtschaftliches und privatwirtschaftliches Interesse in Einklang gebracht, und man kann im großen ganzen getrost dem privatwirt-

schaftlichen Unternehmertum die Leitung der Volkswirtschaft überantworten.

Ich weiß sehr wohl, daß dieser zweite Weg, wie alles Menschliche, auch seine Schattenseiten hat, und es ist ein Verdienst der neueren nationalökonomischen Wissenschaft, nachgewiesen zu haben, daß jene vollkommene Harmonie zwischen Privatinteresse und öffentlichem Interesse, von der eine frühere Schule der Nationalökonomie schwärmte, nicht vorhanden ist. Es ist aber zugleich ein verhängnisvoller Fehler der Reaktion gegen die frühere Manchesterschule, daß sie die Fehler des neuen Weges verkannt und namentlich dessen außerordentlich große Schwierigkeiten unterschätzt hat. Wenn man von einer allmählichen Annäherung unserer Volkswirtschaft an das Ideal des archistischen Sozialismus sprach, hat man, geblendet von einzelnen in die Augen fallenden Erscheinungen, die ich vorhin erwähnte, den richtigen Maßstab verloren und nicht gesehen, wie kleine Schritte im ganzen doch die Entwicklung des Großbetriebes und der industriellen Verbände, sowie der öffentlichen Betriebe in der Richtung zum Sozialismus bedeuten, wie trotz diesem allem die weit überwiegende Mehrzahl der wirtschaftlichen Geschäfte sich auf dem Boden der privatwirtschaftlichen Entgeltlichkeit abwickeln, so daß der Gesamtcharakter der modernen Volkswirtschaft in dieser Hinsicht sich kaum gegen früher geändert hat. Im Gegenteil, die mittelalterliche Volkswirtschaft mit ihren öffentlich-rechtlichen Ämtern und Zünften war, verglichen mit der heutigen mit ihrer rein privatwirtschaftlichen Organisation der Gewerbe, entschieden sozialistischer als diese. Sozialistische Entwicklungstendenzen hat es also immer gegeben. Ihre neuerliche Entdeckung hilft daher wenig zur Erkenntnis der Zukunft.

So wenig wie der sogenannte Kommunismus des Urchristentums, den ich im dritten Vortrag behandelte, einen wirklichen Kommunismus darstellte, da er sich nur auf die Verteilung der Güter erstreckte, so wenig liegt in den modernen Großbetrieben und Kartellen eine wirkliche Sozialisierung, da sie nur eine Organisation der Produktion und des Absatzes der Güter bedeutet. Wie der

christliche Urkommunismus nicht an die Produktion der Güter dachte, so wagt die moderne Volkswirtschaft sich nicht entfernt an das Problem der planmäßigen Zuweisung der Produktionskräfte und Produktionsmittel an die einzelnen Unternehmungen oder an die Verteilung der Güter unter die Konsumenten nach Maßgabe des Bedarfs statt nach dem Prinzip der Entgeltlichkeit. Die wenigen Ausnahmen, deren Zahl auch gegen früher nicht zu-, sondern eher abgenommen hat, bestätigen nur die Regel. Von einer wirklichen Entwicklung zum Sozialismus ist daher noch wenig zu bemerken, wenn man auf die entscheidenden Kriterien achtet. Ist heute nicht einmal eine Verwaltung des Bodens möglich, die unter Beibehaltung des Prinzips der Entgeltlichkeit nur den Preis des Bodens und seiner Nutzung ohne Vermittlung des Marktes festzustellen hätte, wieviel weniger ist eine derartige obrigkeitliche Preistaxe für sämtliche Güter der Volkswirtschaft durchführbar, und wie unabsehbar weit befinden wir uns daher noch vom Ideal des Sozialismus. Darüber kann nur blinde Liebe zu dieser Organisationsform sich täuschen.

Eine auf dem entgegengesetzten Prinzip der wirtschaftlichen Unternehmungsfreiheit aufgebaute Volkswirtschaft ist aber ohne Eigentum und ohne Entgeltlichkeit aller Arten von wirtschaftlichen Leistungen und Nutzungen eine wirtschaftliche Unmöglichkeit. Auf dieser Basis werden wir uns also, wohl oder übel, einrichten müssen. Das private Eigentum an allen Gütern ist in der Tat die Grundlage unserer Volkswirtschaft.

Mit diesem Resultat würden wir unsere Betrachtungen über die wirtschaftlichen Utopien abschließen können, wenn nicht noch die utopistische Gedankenreihe, welche das Freiheitsprinzip sans phrase vertritt und daher als die anarchistische im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist, bis in ihre modernsten Ausgestaltungen zu verfolgen wäre. Ohne Vollständigkeit anzustreben, will ich mich auf zwei der interessantesten Erscheinungen dieser Richtung in der deutschen Literatur beschränken.

Ganz abseits von der Heerstraße, unbefriedigt von der Halbheit der Ideen des politischen und religiösen Liberalismus seiner bürger-

lichen Umgebung, und zur Opposition gereizt durch die sozialistischen Ideen, von denen von Frankreich her, allem Anschein nach, nur unbestimmte Kunde an sein Ohr gedrungen war, erdachte ein Mann in Berlin, der sich auf dem Titel seiner Schriften Max Stirner nannte, eine neue Organisation oder, sagen wir lieber nur, einen neuen Zustand der menschlichen Gesellschaft von solcher utopischer Kühnheit, daß er alles, was bisher an Idealbildern dieser Art entworfen und verkündet worden war, weit in den Schatten stellte. Allerdings, es war ein besonderes Ideal, das ihm vorschwebte.

Im Anfang der vierziger Jahre, in der Zeit der Gärung vor der Revolution, hatte er in einem literarischen Kreise, den ich noch nachher genauer kennzeichnen werde, den Gedanken zu dem Buche empfangen, das 1844 unter dem Titel „Der Einzige und sein Eigentum" erschien. Es ist sicherlich das radikalste, rücksichtsloseste philosophische Werk, das nicht nur die deutsche, sondern die Weltliteratur besitzt. Mandevilles berüchtigte „Fable of the bees" ist ein maßvolles Buch im Vergleich zu diesem. Sein Wert und seine Bedeutung liegt darin, daß es Gedanken in ein System gebracht und zu einer Art Philosophie ausgestaltet hat, die sonst ohne literarischen Ausdruck geblieben wären. Gedacht sind diese Gedanken eines unverhüllten Egoismus gewiß schon oft; sie so zusammenzufassen und zu begründen, ist die originelle Leistung Max Stirners.

Den Kern des Systems bildet der damals alle Welt bewegende Begriff der Freiheit. Stirner hat diesen Gedanken mit rücksichtsloser Konsequenz zu Ende gedacht. Er hat Ernst gemacht mit der Freiheit und hat sie verfolgt durch alle ihre Formen, als politische, wirtschaftliche, soziale, geistige, religiöse und moralische Freiheit. Doch versteht er, und darin liegt seine Beschränkung und Beschränktheit, unter Freiheit nur die äußere Freiheit, die Freiheit von jedem von außen, d. h. von anderen Menschen, auf uns ausgeübten, mehr oder minder zwingenden Einfluß. Moralische Freiheit bedeutet ihm daher nur, frei sein von jedem Band der Sitte. Von der sittlichen Freiheit, die darin besteht, daß gewisse Gedanken, die wir als sittlich zu bezeichnen pflegen, sich gegen den Widerstand der Sinnlichkeit in Handlungen

umsetzen, weiß er nichts. Es kommt hier ja alles auf den Standpunkt an, auf den man sich stellt: Der Soldat, der es für seine Aufgabe hält, seine Haut möglichst unversehrt aus dem Kriege heimzutragen, wird sich für am freiesten halten, wenn er fern vom Kommando des Vorgesetzten und vom Urteil seiner Kameraden den „besseren Teil der Tapferkeit" wählen kann, während der vaterlandsliebende Krieger sich für frei hält, wenn er alle Hemmungen der Pflichterfüllung durch seinen tapferen Willen überwindet.

Stirner steht auf dem Standpunkt Sir John Falstaffs: Obrigkeit, Gesetz, Autorität, Sitte und Herkommen, Menschenliebe, Religion, Pflichtgefühl und andere moralische Gefühle sind ihm ebenso viele Hindernisse seiner Freiheit, und müssen daher vom wahrhaft freien, d. h. rein egoistischen Menschen überwunden werden. Das ist die Freiheit, die er meint, und die er in seinem Buche mit unbemäntelter Offenherzigkeit proklamiert.

Mit der verächtlichen Miene des überlegenen Philosophen, der die Nichtigkeit aller menschlichen Ideale durchschaut hat, blickt er herab auf die Menschen seiner Umgebung und seines Umganges. Alle waren Freiheitsschwärmer und einige hatten ihren Freiheitsdrang schon in irgend einer Weise büßen müssen. Stirner aber schleudert ihnen allen die kühne Behauptung ins Gesicht: Ihr seid ja alle noch armselige Knechte, welche die wahre, wirkliche, konsequente Freiheit gar nicht kennen, gar nicht ahnen. Ihr seid nur dem einen Zwange entkommen, um euch mit Wonne wieder in eine neue Knechtschaft zu begeben. Ihr Freigeister, ruft er diesen zu, habt euch freigemacht von den Fesseln der überlieferten Religion, aber ihr habt euch dafür selber eine neue Idee geschaffen, etwa die einer natürlichen Religion, und wenn ihr auch die überwunden hattet, blieb der Begriff der Sittlichkeit oder der Menschenliebe. Das alles sind ja aber genauer betrachtet ebensolche gestrenge und lästige Herren, wie die, welchen ihr eben entflohen seid, denn diese Ideen beherrschen euch, legen euch Fesseln an, setzen eurem Tun und Lassen Schranken, und ihr seid also gar nicht frei geworden, sondern habt nur den Herrn gewechselt, der euch, weil er ein anderes Aussehen hat als

der alte, über seine Herrennatur täuscht. Oder er sagt zu den politischen Freiheitsmenschen: Ihr habt euch allerdings freigemacht von der alten beschränkten Anschauung des Untertanen, dem der Fürst ein gnädiger oder ungnädiger Herr war, aber ihr setztet den demokratischen Staat an die Stelle und bliebt als Staatsbürger die Knechte, die ihr vordem waret. Oder ihr versuchtet es mit dem Vaterlande, wurdet Patrioten und ließt euch jetzt von dieser Idee beherrschen; frei wurdet ihr nicht. Endlich wurde euch auch das Vaterland zu enge, ihr wurdet Weltbürger und macht das Wohl der Menschheit zu eurer Sache; aber was ändert sich eigentlich dadurch gegen früher? Es ist ganz einerlei, was ihr zu eurer Sache macht; daß ihr überhaupt etwas als eure Sache betrachtet, das ist der Fehler, das macht euch unfrei, es legt euch Pflichten auf, beengt euch, ohne daß ihr einen Nutzen davon hättet. Nicht als ob diese Ideen nicht auch einen Nutzen haben könnten, aber Nutzen kann ich von ihnen auch haben, ohne mich ihnen zu unterwerfen, nämlich indem ich sie ausnütze, ausnütze mit der kühlen Überlegung des Mannes, der sie kennt und durchschaut, aber nicht an sie glaubt, sie nicht zu Mächten werden läßt, die ihn beherrschen, sondern über sie selbst die Herrschaft behält.

Also sich freimachen von jeder weltlichen und geistigen Macht, namentlich auch von den Phantomen, den eingebildeten Mächten irgendwelcher Autorität und jeglichen Vorurteils.

Wenn ich aber in dieser Weise wirklich frei und gründlich frei geworden bin. Was bleibt dann übrig? — Ich, nur Ich! — Ich, der einzige wirkliche Kenner meiner Bedürfnisse, der einzige kompetente Beurteiler meiner Angelegenheiten. Ich, der einzige Träger des Willens, der wirklich meiner Natur entspricht. Also Ich, Ich und nochmals Ich. — Dementsprechend schreibt auch Stirner das souveräne, majestätische Ich in seinem Buche immer mit dem großen Anfangsbuchstaben.

So überwindet Stirner den politischen, den sozialen, den humanen Liberalismus, um beim nackten, unverhüllten Egoismus anzulangen.

Von besonderem Interesse für uns ist noch die spezielle Stellungnahme Stirners zum Sozialismus und Kommunismus, den er, ver-

mutlich nach den ihm vorliegenden französischen Mustern, als sozialen Liberalismus bezeichnet. Daß dieser seiner Ich-Lehre ganz besonders entgegengesetzt ist, läßt sich denken. — Eine oft bei ihm vorkommende Wendung ist, daß wir uns zu viel um das uns Fremde, statt um das uns Eigene kümmern. Alle jene kritisierten Ideen sind nach seiner Meinung Fremdtümer, die wir von uns zu streifen haben, um nur das Eigentum, das uns Eigentümliche zu behalten und allein zu pflegen.

Daß ein solcher Mann nicht gegen das Eigentum sein kann, liegt auf der Hand. Er will sich und andere ja erst eigentlich zu Eigentümern machen. Auch der Titel seines Werkes, „Der Einzige und sein Eigentum", drückt diesen antikommunistischen Grundgedanken prägnant genug aus. Die Kommunisten werden daher auch gebührend von ihm behandelt. Ich will aus dem Kapitel über sozialen Liberalismus, das er ganz ihnen widmet, Ihnen eine kräftige Stelle mitteilen. Er kennzeichnet dort den Kommunismus folgendermaßen: Seine Lehre sei „Keiner habe etwas, jeder sei ein — ‚Lump'. Eigentum sei unpersönlich, es gehöre der Gesellschaft. Vor diesem höchsten Eigentümer werden wir alle gleiche — Lumpe. Für jetzt ist noch einer in der Schätzung des anderen ein Lump, ein Habenichts; dann aber hört diese Schätzung auf, wir sind allzumal Lumpe und als Gesamtmasse der kommunistischen Gesellschaft können wir uns Lumpengesindel nennen."

Das ist doch gewiß schön und kräftig ausgedrückt, und wir werden immer begieriger, diesen absoluten Egoisten, Anarchisten und Eigentümer persönlich kennen zu lernen. — Das ist jedoch nicht so leicht, als man glauben könnte. Bis vor wenigen Jahren war der Verfasser dieser Kriegserklärung gegen alles, was Menschen bis dahin gefürchtet, verehrt, geschätzt und erstrebt hatten, noch so gut wie unbekannt. Im Konversationslexikon war nicht viel mehr über ihn zu finden, als daß er eigentlich nicht Max Stirner, sondern Caspar Schmidt geheißen habe. Sein Buch hatte bei seinem Erscheinen absolut keinen Erfolg gehabt. Es war ihm das schlimmste passiert, was überhaupt einem Buch passieren kann. Es war nicht

ernst genommen worden. Nicht einmal die politische Polizei, die doch sonst damals wachsam genug war, hatte das Buch der Beschlagnahme gewürdigt. Es wurde zwar gleich nach dem Erscheinen in Leipzig von der lokalen Zensur mit Beschlag belegt, doch hob nach wenigen Tagen das sächsische Ministerium des Innern die Beschlagnahme auf mit der Begründung: „Das Buch sei zu absurd, um gefährlich zu sein."

Über Stirner bzw. Caspar Schmidt haben wir erst etwas erfahren durch seinen begeistertsten Anhänger, den anarchistischen Dichter, den aus einer Mischung von schottischem und Hamburger Blut entsprossenen Deutschen John Henry Mackay. Dieser hat sich die verdienstvolle und schwierige Aufgabe gestellt, das Leben dieses höchst eigenen Menschen aufzuklären, und er hat sie den Umständen nach glänzend gelöst. Es war auch wirklich der Mühe wert festzustellen, wer eigentlich der Titane sei, der alle Götter dieser und jener Welt vom Throne gestoßen hatte; denn diese Feststellung bedeutete eine Überraschung, wie sie sich kaum größer denken läßt, — allerdings für uns keine mehr, nachdem wir schon, mit auf diese Erfahrung gestützt, im ersten Vortrag den allgemeinen Satz aufgestellt hatten, daß die Schöpfer der radikalsten anarchistischen Utopien persönlich meistens sehr harmlose Menschen sind. Mackay selber aber war noch überrascht und drückt seine Verwunderung in den Worten aus: „Ich hatte etwas Außerordentliches erwartet und fand nichts." — Es ist sehr anerkennenswert, daß Mackay uns trotzdem seine interessante Entdeckung nicht vorenthalten hat.

Die wichtigsten Momente aus der Lebensgeschichte Schmidts — alias Stirners sind folgende: Er stammte aus etwas derangierten Familienverhältnissen, wuchs ohne Geschwister in fremdem Hause auf, war ein fleißiger und guter Schüler, verbummelt aber etwas auf der Universität, vielleicht nicht allein durch eignes Verschulden, beim Studium der Theologie und Philologie. Infolgedessen gelang es ihm nur, im Staatsexamen die bedingte facultas docendi zu erlangen. Nachdem er sein Probejahr absolviert hat, bewirbt er sich um eine Anstellung im staatlichen Schuldienste, erhält aber den

Bescheid, daß für jetzt keine Gelegenheit sei. Er verzichtete in der Folge, freiwillig oder gezwungen, überhaupt auf staatliche Anstellung, und das war vermutlich der erste Anstoß dazu, daß er dem Staate seine Achtung und Wertschätzung entzog und in die Opposition gedrängt wurde, zunächst nur in die liberale. Wäre dieser erste Schritt nicht erfolgt, wer weiß, ob wir dann den Einzigen und sein Eigentum kennen gelernt hätten:

Hätte man Paulo ein Bistum geben,
Poltrer wär worden ein fauler Bauch,
Wie ceteri confratres auch:

sagt der Menschenkenner Goethe.

Bevor Caspar Schmidt nun noch irgendwelche Anstellung gefunden hatte, verheiratete er sich mit der unehelichen Tochter seiner Zimmerwirtin, einer Hebamme, und lebte vermutlich einstweilen zur Hauptsache auf Kosten der Schwiegermutter. Die junge Frau stirbt aber schon innerhalb des ersten Jahres im Wochenbette. Erst nach ihrem Tode erhält Schmidt private Anstellung in einer Lehr- und Erziehungsanstalt für höhere Töchter, deren Vorsteherinnen ihm das Zeugnis eines ruhigen, bescheidenen Mannes geben. Sie hatten also keine Ahnung davon, was für einem gefährlichen Revolutionär sie die Erziehung der weiblichen Jugend anvertraut hatten. Er bleibt in dieser Stellung, bis er seine wahre Natur nicht mehr verbergen konnte, nämlich bis zum Erscheinen seines Werkes.

Inzwischen hatte er sich wieder verheiratet mit einem Mädchen von Vermögen und freien Sitten, das er an seinem Stammtisch in der Gesellschaft, welche sich „die Freien" nannte, kennen gelernt hatte. Das Standquartier dieser sogenannten „Freien" war die Weinwirtschaft von Hippel. An der Spitze der Gesellschaft stand der bekannte ehemalige Privatdozent der Theologie Bruno Bauer, unterstützt von seinem Bruder Edgar, dieselben, welche samt ihren Konsorten von Marx und Engels in der „heiligen Familie" verspottet wurden. Bei Hippel hatten sie eine lustige Zechgesellschaft um sich versammelt, Bohemiens aller Art, deren Weltauffassung und Lebensführung mit der unserer Überbrettler manches gemein hatte, und die mit Erfolg

sich in den Ruf vollkommenen Libertinismus zu bringen suchten. Das war die politische Welt Stirners, in der er übrigens, dem Anschein nach, eine ziemlich stille Rolle spielte.

Seine Hoffnung war, seine Kumpane und die Welt durch sein Werk in Erstaunen zu setzen. Doch er erfuhr auf beiden Seiten eine bittere Enttäuschung. Wohl sind die Freien etwas verblüfft über die unerwartete Leistung ihres Genossen; aber ernst nehmen sie ihn so wenig, wie es das sächsische Ministerium des Innern getan hatte.

Was die Bitterkeit dieser Enttäuschung erhöhen mußte, war auch das Ausbleiben jedes materiellen, buchhändlerischen Erfolges seiner Arbeit. In der Hoffnung darauf hatte er seine Stellung am Mädcheninstitut aufgegeben. In direkte Not kommt er zwar nicht. Einstweilen können die Kosten des Haushaltes noch mit dem Vermögen der Frau bestritten werden, die aber so wenig wie er zu haushalten verstand. So schwindet das Vermögen der Frau schneller dahin, als man erwartet hatte, und Mißstimmung entsteht unter den Eheleuten. Als das Geld sich schon dem Ende zuneigte, kamen sie auf die merkwürdige Idee, mit dem Reste desselben einen Detailhandel größeren Stils mit Milch anzufangen. Der Gedanke war an sich gewiß nicht schlecht, aber in schlechten Händen. Wohl gelang ihnen der leichtere Teil des Geschäftes, der Ankauf der Milch von den Bauern der Umgegend. Verträge mit diesen wurden geschlossen und in Massen kamen sie zu Wagen und Fuß, um ihre Milch in der neuen Milchzentrale abzuliefern. Mit dem Absatz der Milch dagegen hatte es seine Schwierigkeiten. Die Kunden kamen in erheblich geringerer Zahl als die Verkäufer. So wurde der größte Teil der Milch sauer und man sah sich genötigt, ihn in die Gosse fließen zu lassen — zum Gaudium der Freien bei Hippel, die das merkwürdige wirtschaftliche Experiment ihres Genossen mit schadenfroher Neugierde verfolgt hatten.

Diesen Schlag vermochte die schon sehr gelockerte Ehe nicht zu ertragen. Man schied sich, und jetzt sinkt Caspar Schmidt wirtschaftlich und moralisch tiefer und tiefer. Er versuchte zuerst, sich mit niederer literarischer Arbeit aufrecht zu halten. Auch das mißlingt

ihm. Endlich wird er Schuldenmacher und Hochstapler, aber nur sehr niedrigen Stiles, und stirbt schließlich elend und verlassen an einem Mückenstich mit folgender Blutvergiftung im Jahre 1856.

Es war mir bei dieser Erzählung nur darum zu tun, den Kontrast zwischen Theorie und Praxis, zwischen Lehre und Leben dieses anarchistischen Theoretikers recht anschaulich zu machen. Er wäre sicher ganz vergessen worden, wenn er nicht noch sehr spät in Mackay einen Schüler und begeisterten Verehrer gefunden hätte. Dieser versuchte Stirners Anarchismus durch einen Roman, „Die Anarchisten" betitelt, populär zu machen. Ob es ihm durch diesen lehrhaften Roman gelingen wird, bezweifle ich. Mackay hat jedoch für uns die Bedeutung, daß er uns die letzte praktische Konsequenz des Anarchismus nicht etwa anschaulich zeigt, wie man von einem Romanschreiber verlangen könnte, sondern nur aus dem Munde seines Helden Auban, eines ehemaligen Sozialisten, jetzigen politischen Grüblers, hören läßt. Dieser sucht seine ehemaligen sozialistischen Genossen vergeblich zum Anarchismus zu bekehren. Namentlich will diesen der Begriff des Eigentums, nachdem sie ihn einmal mit Mühe aus ihrem Geiste verbannt haben, durchaus nicht wieder verständlich werden, obgleich er ihnen das Eigentum und dessen Verteidigung in der anarchistischen Gesellschaft durch folgendes Exempel näher zu bringen sucht: Auban sagt wörtlich: „Ich behaupte, daß Selbstschutz eine viel wirksamere Waffe sein wird als der Schutz, den uns heute der Staat aufdrängt, ohne uns zu fragen, ob wir ihn verlangen. Ein Beispiel: Ich wäre nicht fähig, einen Menschen zu töten, sei es im Kriege, im Duell oder auf irgend eine andere gesetzlich erlaubte Art und Weise. Aber ich würde nicht einen Augenblick zaudern, dem Einbrecher, welcher mit der Absicht, mich zu berauben oder zu ermorden, in mein Haus dringt, eine Kugel durch den Kopf zu jagen. Und ich glaube, daß sich derselbe dreimal besinnen würde, den Einbruch zu wagen, wenn er sicher wäre, so empfangen zu werden, als wenn er, wie heute, weiß, daß mir blödsinnige Gesetze die Verteidigung meines Lebens und Eigentums erschweren und ihm im schlimmsten Falle nur die und die Strafe erwächst."

So der Anarchist Auban. Er kann in der zukünftigen anarchistischen Gesellschaft als freier Mann und Eigener in dieser Weise sich und sein Eigentum verteidigen, ohne Furcht, dafür vom Staate zur Rechenschaft gezogen zu werden; denn diese „blödsinnige Einrichtung" gibt es ja dann glücklicherweise nicht mehr. — Dagegen kommt uns unwillkürlich ein anderer Gedanke, auf den Auban bzw. Mackay merkwürdigerweise nicht kamen, nämlich der: Wie wäre es, wenn jener Einbrecher, der doch gewiß sich auch einen Revolver gekauft hat, den Herrn Auban totschöße, bevor dieser zur Verteidigung seines Lebens und Eigentums käme? Wäre auch dann noch Leben und Eigentum in der anarchistischen Gesellschaft besser geschützt als im „blödsinnigen" Staate? Oder würden die anarchistischen Spitzbuben sich etwa genieren, in dieser Weise den Verteidigern von Leben und Eigentum zuvorzukommen? Die tapferen, auf Selbsthilfe sich verlassenden Verteidiger von Leben und Eigentum hätten ja gar keinen Zweck, wenn es nicht ebenso tapfere Angreifer von Leben und Eigentum gäbe. Mackay meint zwar, daß es in seinem Unstaate — denn Staat darf man die anarchistische Gesellschaft natürlich nicht nennen — weniger Eigentumsverbrecher geben würde als heute, weil er nämlich mit Hilfe der Proudhonschen Kreditbank für alle sorgen will, dieser merkwürdige Anarchist, der sich den „humanen Liberalismus", den sein Meister Stirner so schön beseitigt hatte, offenbar doch noch nicht abgewöhnen konnte! Aber es wird solche geben, und auch noch andere Verbrecher der verschiedensten Art geben, wie Mackay selber zugesteht. Wird dann aber der Anarchismus nicht einfach zu einem Kampfe aller gegen alle, und bedeutet er dann nicht einfach die Rückkehr in jenen Urzustand, aus dem sich, nach Thomas Hobbes, der Staat entwickelt hat, weil der bellum omnium contra omnes gar zu unerträglich und menschenunwürdig war?

Es könnte also, sobald der von Mackay ersehnte gesellschaftliche Zustand erreicht wäre, das Spiel sofort wieder von neuem beginnen. Man würde dann, nachdem der Anarchismus eben erst den „blödsinnigen" Staat beseitigt, sofort an die Gründung von Staaten

gehen, die wieder den blödsinnigen Anarchismus beseitigen, und so cum gratia in infinitum.

Man kann John Henry Mackay das große Verdienst nicht absprechen, durch seinen Roman den Anarchismus vollkommen ad absurdum geführt zu haben, was Stirner noch nicht ganz gelungen war. Denn dieser große Theoretiker des Egoismus hatte zu wenig politischen Sinn gehabt, als daß er an irgendwelche gesellschaftliche Konsequenzen seiner Theorie gedacht hätte. Daß er eigentlich ein Anarchist sei, hat er selber nicht gewußt. Man hat es erst lange nach seinem Tode entdeckt und — die Entdeckung war falsch. Denn Stirners Eigener und Eigentümer läuft überhaupt nicht auf irgendwelche Gesellschaftsbildung, sondern vielmehr auf egoistische Einsiedelei hinaus. Am Schlusse seines Buches erklärt er ausdrücklich, daß sein Eigener zugleich ein Einziger ist, also überhaupt kein Gesellschaftswesen. Insofern erwies sich der philosophische Stirner doch als weitaus klüger als sein Schüler, denn als Einziger vermag allerdings der absolute Egoist ganz wohl zu bestehen. Er kommt da nie in die Verlegenheit, sein Eigentum mit dem Revolver gegen Einbrecher zu verteidigen. Der poetische Mackay dagegen zerrte den einzigen Eigenen wieder hinaus in die Gesellschaft, und daraus entsprang der vollendete Unsinn seines Anarchismus. Aber, wie gesagt, die Tat war trotzdem verdienstlich, denn sonst hätte man den ganzen utopischen Unsinn nicht so sonnenklar vor Augen gesehen.

In diesem Sinne bedeutet Mackay den Höhepunkt und Schlußpunkt des Utopismus überhaupt. Von wenigen Gedankengängen der Menschheit kann man sagen, daß sie in dem Maße abgeschlossen und vollendet vor uns liegen wie der Utopismus. Wir gingen aus vom extremen Archismus des Platonischen Staates und endigen beim ebenso extremen Anarchismus eines Mackay. Welch ein Gegensatz! Wir sahen, daß dieser Gegensatz die ganze Geschichte der Utopien beherrschte, sie stellte ein fortwährendes Schwanken zwischen den beiden Extremen dar. Alle Utopisten jagten dem sozialen Ideale nach, aber dem einen bestand es in absoluter Freiheit, dem anderen

in absoluter Gebundenheit des Einzelwillens. Die einen sagten: Des Menschen Wille ist sein Himmelreich, darum beruht das höchste Glück des Menschen darauf, daß sein Wille ungehemmt sei. Die anderen sagten: Des Menschen Friede und materielles Wohlergehen ist sein Himmelreich, darum beruht sein höchstes Glück auf unbedingter Ordnung und dem Walten der verteilenden Gerechtigkeit bei der Zuteilung der irdischen Güter.

Diese beiden sozialen Weltanschauungen stehen einander so schroff, so unvereinbar gegenüber wie nur je zwei Weltanschauungen. Denn wählt man die Freiheit, dann ist die verteilende Gerechtigkeit nicht vorhanden, dann siegt die Macht, und wählt man Frieden und Wohlergehen aller, dann ist damit die Freiheit unvereinbar.

Wer hat nun recht von den beiden Parteien? Die Freiheitsmänner oder die Wohlfahrtsmänner, die Anarchisten oder die Archisten? — Ich müßte meine Sache hier schlecht geführt haben, wenn Sie nicht alle schon die Antwort gefunden hätten, auf die ich Sie hinleiten wollte. — Die Antwort kann nur lauten: Keine von beiden! — Wir werden uns weder für die absolute Freiheit noch für den absoluten Zwang entscheiden, sondern müssen hier wie in fast allen ähnlichen Prinzipienfragen für einen Kompromiß plädieren. In der Mitte liegt zwar nicht das Beste im absoluten Sinne, nicht das Vollkommene, aber das Beste in dem Sinne, daß ein stärkeres Hinneigen nach links oder rechts nicht eine Verbesserung, sondern eine Verschlechterung bedeuten würde.

Diese Entscheidung für die goldene Mitte wird manchem vielleicht auch sehr mittelmäßig und unbefriedigend erscheinen. Wo bleibt dann die gerechte Wirtschaftsordnung? werden die einen fragen. Ich habe darauf allerdings keine Antwort als die: Eine gerechte Wirtschaftsordnung gibt es nicht, und wird es nie geben. Es ist auch gar nicht die Aufgabe der Wirtschaftsordnung, gerecht zu sein, sondern sie soll nur zweckmäßig, vor allem wirtschaftlich sein, d. h. sie soll das wirtschaftliche Problem lösen, die Menschen mit der ihnen verfügbaren beschränkten Kraft möglichst vollkommen mit

Gütern zu versorgen. Gerecht zu sein ist nicht Sache der Wirtschaftsordnung, sondern des Menschen. Dessen Gerechtigkeit hängt aber nicht von der Wirtschaftsordnung ab; unter jeder Wirtschaftsordnung kann er gerecht sein. Sind alle Menschen unter einer Wirtschaftsordnung gerecht, dann ist es auch diese selbst. Will dagegen jemand die Wirtschaftsordnung als solche gerecht machen, dann wird er unfehlbar deren Wirtschaftlichkeit zerstören, ohne doch die Ungerechtigkeit aus der Welt zu schaffen, denn diese liegt in den Menschen, nicht in den Institutionen. Er würde daher mehr schaden als nützen. In diesem Dilemma befindet sich jeder Utopist. Das beste ist daher, die Wirtschaftsordnung in ihren Grundlagen bestehen zu lassen und sie, wie die äußere Natur, die auch ihre Gaben nicht nach den Begriffen menschlicher Gerechtigkeit verteilt, sondern ihre Sonne leuchten läßt über Gerechte und Ungerechte, als eine unübersteigbare Schranke des Gerechtigkeitsstrebens anzusehen.

Und die anderen werden fragen: Wo bleibt da die wirtschaftliche Freiheit? Sollen wir wirklich für immer der Herrschaft der wirtschaftlich Starken, der Herrschaft des Geldes, des Kapitals unterworfen bleiben? — Meine Antwort darauf ist genau dieselbe wie vorher: Die Freiheit des Menschen hängt so wenig wie seine Gerechtigkeit von der Wirtschaftsordnung, sondern von ihm selber ab. Nicht die Wirtschaftsordnung soll und kann absolut frei sein, sondern der Mensch soll es sein. Solange er allerdings die wirtschaftliche Welt für die einzige Welt hält, wird er der Unfreiheit, in die sie ihn schlägt, nicht entrinnen. Aber es ist nur eine große Täuschung, eine Augenverblendung, wenn wir die wirtschaftliche Welt, die allerdings immer mächtiger, immer imposanter wird, für *die* Welt, für die einzige Welt halten. Wir sind, wie wir schon wissen, zweier Welten Bürger. Und wenn wir nun die wirtschaftliche Welt vom Standpunkt der zweiten Welt aus betrachten, der wir auch angehören, dann erscheint uns die wirtschaftliche Welt in einem ganz anderen Lichte als vorher. Sie imponiert uns nicht mehr trotz ihrer Größe und Macht, denn wir sehen, daß ihre Macht nicht über die Grenzen ihrer eignen Welt hinausreicht. Ihre Unfreiheit berührt

den innerlich Freien gar nicht, denn er steht außerhalb ihrer Grenzen und über ihr. Und von diesem Standpunkt aus sieht er klar und deutlich: Das geliebte und verwünschte, das begehrte und gefürchtete Kapital, es hat gar nicht die universelle Bedeutung, die eine materialistische Weltauffassung ihm zuschreibt. — Es ist nicht Zweck sondern nur Mittel. — Es herrscht nicht, sondern es dient! —


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 11 08 11 005 5